

فقه الدولة

بحث مقارنة في الدولة ونظام الحكم
على ضوء الكتاب والسنة والأنظمة الوضعية

المجلد الثاني

فاضل الصفا

الطبعة الأولى

١٤٢٦ هـ ٢٠٠٥ م

دار صادق للطباعة والنشر

العراق / كربلاء المقدسة / ص ب ١٠٩٤

فقه الدولة

ج ٢

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الأمر الثالث: مسائل وتضريعات

المسألة الاولى : في وجوب استقلال القضاء وجماعية الحكم

الظاهر عدم وجوب الفصل بين السلطات التنفيذية والقضائية الا بالعنوان الثانوي ، كما اذا خيف على القضاء من تلاعب السلطات التنفيذية بما يؤدي الى تضييع الحقوق او الظلم والفساد ، لكن متولي القضاء هو اما الفقيه الجامع للشرائط المنتخب من قبل الامة ، او المنصوب من قبله ، لانه اعلى سلطة في الدولة الاسلامية ، ويجوز ان يكون التنصيب مع استشارة المجلس او بالتشريك بينهما ، بأن يعين الفقيه بعض القضاة وبعضهم المجلس بعد توفر الشرائط ، ويكفي في شرعية تنصيب المجلس لهم اذن الفقيه الجامع به ، ويجوز أن يتولى القضاء مجلس للمجتهدين ، ويكون النظر في حل المنازعات لأكثرية الآراء ، وقد ذهب بعض الفقهاء الى امكان جعل القضاء جماعيا ، بأن يتعدد القضاة ويحكموا بأكثرية الآراء^(١) ، ولعله الاقرب لبناء العقلاء وارتكازاتهم في القضايا المهمة والخطيرة ، بل والاقرب الى الاحتياط لانه اوثق واضبط في الحكم ، حيث ان الشورى قاعدة عقلية قررها الاسلام كتابا وسنة واجماعا ، واطلاق ادلة الشورى يشمل المقام ، وتؤيده طريقية القضاء الى الواقع في استيفاء الحقوق وحفظها وترك تضييعها مهما امكن^(٢) ، فيحكم العقل بأنه اولى بالاتباع ، كما يشمله ايضا المناط

(١) الفقه (كتاب السياسة): ج ١٠٦ ص ٢٦ - ٢٧ ؛ وانظر مذهب الاحكام: ج ٢٧ ص ٣١ ؛ الشرائع:

القسم الرابع ص ٣١٨ ؛ مسالك الافهام: ج ١٣ ص ٣٠٠ ؛ ايضاح الفوائد: ج ٤ ص ٣٠٠ ؛

الدروس: ج ٢ ص ٦٧ ؛ الجواهر: ج ٤٠ ص ٦٠ .

(٢) انظر مذهب الاحكام: ج ٢٧ ص ٣٩ .

في مثل قولهم ﷺ: ((إن المجمع عليه لا ريب فيه))^(١) فإن المراد منه المشهور الذي ذهب اليه الأكثر، بل والمناطق والاطلاقات في استشارات الرسول الأعظم ﷺ والأئمة ﷺ^(٢)، واطلاقات نصوص الشورى^(٣).

ولا يقال: إن الأخذ بالشورى في القضاء يتنافى مع ادلته القاضية بعدم جواز تولي المقلد الحكم عن تقليد لاشتراطه بالاجتهاد اجماعاً^(٤)، فإن لازم المشورة هو اتباع الغير لا الاجتهاد.

لأنه يقال: بعدم المنافاة، لكون الموضوعين من باين مختلفين، فإن بين الاخذ بالشورى وأكثرية الآراء والتقليد العموم من وجه، ومحل المنع صورة التقليد المحض أو الشورى مع التقليد، بأن يتبع الحاكم الأكثرية تقليداً. وأما صورة الاتباع عن اجتهاد فلا؛ إذ لا مانع من أن يشاور القاضي المجتهد غيره من المجتهدين، ويلتزم برأي الأكثرية للجهات المتقدمة هذا أولاً. وثانياً: أن في الاخذ بأكثرية الآراء استناداً الى الإجتهد؛ لأن الداخلين فيها مجتهدون ايضاً، ولا دليل على تعيين الاخذ برأي أحد منهم لينفي ما عداه، بل الدليل قام على الاخذ بالحكم عن اجتهاد، وهذا من مصاديقه، بل الأكثرية قد توجب تراكم الظنون، وربما الاطمئنان بالحكم عند القاضي، فيكون الاستناد

(١) الكافي: ج ١ ص ٦٨ ح ١٠؛ التهذيب: ج ٦ ص ٣٠٢ ح ٨٤٥؛ الوسائل: ج ٢٧ ص ١٠٦ ح ٣٣٣٤ باب ٩ من ابواب صفات القاضي وفيه: ((ينظر الى ما كان من روايتهما عنا في ذلك الذي حكما به، المجمع عليه عند اصحابك فيؤخذ به من حكمننا، ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند اصحابك، فإن المجمع عليه لا ريب فيه))؛ وفي عوائد الايام: ((خذ بما اشتهر بين اصحابك))؛ ص ٤٦٦.

(٢) انظر البحار: ج ٧٢ ص ١٠١ ح ٣٢ و ٢٤ ح ٢٥؛ و ص ١٠٣ ح ٣٤.

(٣) البحار: ج ٧٢ ص ١٠١ ح ٢٦؛ و ص ١٠٤ ح ٣٨؛ و ص ١٠٥ ح ٤١.

(٤) المناهل: القضاء ص ٦٩٦ (حجري).

اليها استنادا الى العلم العادي ، او استنادا الى دليلها لا لرأيها. نعم قد يقال بعدم جوازه في صورة علمه بالحكم على القول بجواز حكمه بعلمه^(١) ، فحينئذ يمكن القول بالتخيير، بل ترجيح الاكثرية، لأنه المشهور المأمور باتباعه، والاقرب الى الاحتياط والواقع غالبا، وفيه ان جواز الحكم لا يلزم العزيمة. وكيف كان، فالممنوع منه في القضاء هو التقليد، لا اختيار القاضي المجتهد افضل الآراء أو اقربها الى الواقع.

ولعل من هنا اتفقت الكلمة على استحباب احضار القاضي اهل العلم مجلس القضاء ليشهدوا حكمه^(٢) ، والمراد بهم المجتهدون في الاحكام والخبراء في الموضوعات^(٣) ، وفي المسالك: ليس المراد ان يقلدهم في المسألة سواء تبين خطؤه ام لا.. بل لأن القضاء مظنة تشعب الخاطر وتقسم الفكر، وجزئيات الاحكام الواردة عليه بعضها يشتمل على دقة وصعوبة مدرك، فرمما غفل بواسطة ذلك عن بعض مدارك المسألة، فينهبه عليه ليعتمد منه ما هو الارجح^(٤) وقريب منه في مجمع الفائدة^(٥) والجواهر^(٦) .

وعن ابن الجنيّد قَدَسَ: لا بأس بأن يشاور الحاكم غيره فيما اشتبه عليه من الاحكام، فإن خبروه بنص او سنة او اجماع خفي عليه عمل به^(٧)، وقريب من

(١) انظر المختلف: ج ٨ ص ٤٠٠ - ٤٠٧ مسألة ١١.

(٢) الشرايع: القسم الرابع ص ٣٢٠ ؛ الدروس: ج ٢ ص ٧٣ ؛ الرياض: ج ١٥ ص ٣٨.

(٣) الفقه (كتاب القضاء): ج ٨٤ ص ١١٤ ؛ مهذب الاحكام: ج ٢٧ ص ٥٧.

(٤) مسالك الافهام: ج ١٣ ص ٣٧٣.

(٥) مجمع الفائدة والبرهان: ج ١٢ ص ٣٨.

(٦) الجواهر: ج ٤٠ ص ٧٧ - ٧٨.

(٧) المختلف: ج ٨ ص ٤٢٩ ؛ مسالك الافهام: ج ١٣ ص ٣٧٤.

ذلك ما ذكره الشيخ قَدَسُ في المبسوط^(١)، وهو ظاهر في ان تسوية السؤال ليس للتقليد، بل لتمحيص الرأي وتشخيص الحكم او الموضوع، وبه صرح المقدس الاردبيلي في مجمع الفائدة^(٢) والسيد الاستاذ اعلى الله مقامه، وازداد الى مشاوره المجتهدين مشاوره اهل الخبرة بالموضوعات^(٣)، ويدل عليه بالاضافة الى ما تقدم السيرة، فقد كان عَلَيْهِ السَّلَامُ يستشير اصحابه امثالاً لأمر الله تعالى في قوله: {وشاورهم في الامر}^(٤) مع استغنائه عنها بعلومه وكمال علمه، ولكن اراد ان يستن به الحكام بعده^(٥)، وقد شاور عَلَيْهِ السَّلَامُ أصحابه في قصة بدر^(٦) وأساراه^(٧)، وفي احد في خوض الحرب داخل المدينة او خارجها^(٨)، وشاور أهل المدينة يوم الخندق^(٩)، بل كان عَلَيْهِ السَّلَامُ يكثر مشاورتهم في الحرب^(١٠)، وبضميمة اصالة الاسوة ووجوب الاقتداء يثبت علينا أيضاً. ولعل من هنا ذكر الشيخ قَدَسُ في المبسوط عدم الخلاف في لزوم المشاورة في الموضوعات^(١١)، وهو ظاهر العلامة^(١٢)

(١) المبسوط: ج ٨ ص ٩٧ - ٩٨.

(٢) مجمع الفائدة والبرهان: ج ١٢ ص ٣٨.

(٣) الفقه (كتاب القضاء): ج ٨٤ ص ١١٤.

(٤) سورة آل عمران: الآية ١٥٩.

(٥) مسالك الافهام: ج ١٣ ص ٣٧٣.

(٦) المغازي: ج ١ ص ٤٨ - ٤٩ وص ٥٣؛ مناقب آل ابي طالب: ج ١ ص ١٨٧.

(٧) المغازي: ج ١ ص ١٣٠ - ١٣١؛ السيرة النبوية (لابن هشام): ج ٢ ص ٦٥٨.

(٨) المغازي: ج ١ ص ٢٠٩ - ٢١٠؛ السيرة النبوية (لابن هشام): ج ٣ ص ٦٧؛ مناقب آل ابي طالب: ج ١ ص ١٩١.

(٩) مناقب آل ابي طالب: ج ١ ص ١٩٧؛ البحار: ج ٤١ ص ٨٨ ح ٢١.

(١٠) المغازي: ج ٢ ص ٤٤٠؛ السيرة النبوية (لابن هشام): ج ٣ ص ٢٣٤ - ٢٣٥.

(١١) المبسوط: ج ٨ ص ٩٨.

(١٢) المختلف: ج ٨ ص ٤٣٠.

والشهيد الثاني^(١) وغيرهم^(٢) قدست اسراهم .
وأما ما روي عن الدعائم عن مولانا أمير المؤمنين عليه السلام : ((لا تشاور في القضاء))^(٣)
بعد قوله عليه السلام : ((ولا تجالس في مجلس القضاء غير فقيه))^(٤) فينساق الى مشاوره
غير الفقيه ، كما ان قوله عليه السلام في ذيله ((فإن المشورة في الحرب ومصالح العاجل
والدين فليس بالرأي إنما هو الاتباع))^(٥) بضميمة ما تقدم يفهم منه النهي عن
المشورة بعد ظهور الحكم لا قبله .

وأما ما رواه داود بن أبي يزيد عن أبي عبد الله عليه السلام قال : ((إذا كان الحاكم يقول
لمن عن يمينه ولمن عن يساره : ما ترى ؟ ما تقول عليه ؟ فعلى ذلك لعنة الله
والملائكة والناس أجمعين ، ألا يقوم من مقامه ويجلسهم مكانه))^(٦) فخارج
موضوعا عما نحن فيه ؛ لأنه ظاهر كالصريح في عدم علمه بالقضاء ، ومن
الواضح أن غير العالم لا يجوز له تولي القضاء .

المسألة الثانية : في تعارض الحقوق الخاصة والعامة

التعارض الذي ربما يقع بين القوانين الأولية والقوانين الثانوية يرجع في
حقيقته الى التعارض بين حقين لإنسانين أو لجماعتين ، و اعطاء الحق الى مستحقه
يكون بالقضاء ، فتشمله ادلة القضاء ؛ ولذا تكون هذه المفاصلات من المهمات
القضائية ، إذ لا فرق بين الفصل عند منازعة حقين شخصيين وبين الفصل عند

(١) مسالك الافهام : ج ١٣ ص ٣٧٢ .

(٢) الفقه (كتاب القضاء) : ج ٨٤ ص ١١٤ .

(٣) مستدرک الوسائل : ج ١٧ ص ٣٤٨ ح ٢١٥٤٢ .

(٤) المصدر نفسه .

(٥) المصدر نفسه .

(٦) الكافي : ج ٧ ص ٤١٤ ح ٦ ؛ التهذيب : ج ٦ ص ٢٢٧ ح ٥٤٥ ؛ الفقيه : ج ٣ ص ٧ ح ٢ (يجلسهما) .

منازعة حقين تمصتهما شخصيتان حقوقيتان ، اما لجهة عدم فهم الخصوصية ، او لجهة فهم عدم الخصوصية ، ومثل ذلك ايضا المنازعة بين مختلف اجهزة الدولة ، كما لو طلبت جماعة مثلا فتح ناد في المحل الفلاني واراد وزير الشؤون الخاصة بهذا النادي ذلك استنادا الى قانون الحريات الاسلامية ، لكن اراد وزير البلديات مثلا المنع منه استنادا الى قانون لا ضرر ، حيث ان ضوضاء النادي يسلب راحة المارة ، او لكونه قريبا من الحي السكني فيسلب راحة الجيران ، فيتعارض الحكم الاولي وهو الحرية مع الحكم الثانوي وهو الضرر ، وهنا صحيح ان الوزيرين يتنازعان في شخصيتهما الحقوقية إلا أن الشخصية الحقوقية راجعة بالنتيجة الى الحق الفردي كما حقق في محله ، ولذا ينبغي على السلطة القضائية ان تفصل في مثل هذه الموارد كما عرفت بعض الاشارة اليه فيما تقدم.

المسألة الثالثة: في وجوب حيادية القضاء

يجب على الدولة الاسلامية توفير الضمانات الكافية لاحراز حيادية القضاء واستقلالته وحصانته من تدخل السلطة التنفيذية ، والضمانات في هذا المجال عديدة ، لعل من أهمها ما يلي :

الأولى: منع القوة التنفيذية من نقل القضاة من مكان الى مكان الا بحسب قوانين دقيقة ، والا لتعرض كل قاض لا يطيع القوة التنفيذية الى النقل او العزل مثلا ، فيتخذ حق النقل او العزل سيفا مسلطا على رؤوس القضاة ، وبذلك لا يتمكن القاضي من اجراء العدالة في القضايا التي تقع التنفيذية طرفا فيها.

الثانية: توفير المال والمكان والشرايط الملائمة للقضاة ، ليتمكنوا من است فراغ وسعهم في تحري الحقائق في كافة القضايا ، سواء كانت بين الناس في الامور الشخصية ، او بين الناس والدولة ، او بين المنظمات والاحزاب ، او بين

الدولة وبين الاحزاب والمنظمات ، او بين الناس والاحزاب والمنظمات ، وما اشبه ذلك.

الثالثة: تنفيذ احكام القضاة المتعلقة بفصل المنازعات ، فإذا تكاسل بعض موظفي التنفيذية من اجراء هذه الاحكام التي قررها الاسلام والقانون في الدولة الاسلامية وجبت معاقبته تعزيرا او اتخاذ بعض الاجراءات اللازمة في هذا المجال للردع من التهاون في تطبيق العدالة.

الرابعة: منع السلطة التنفيذية من التدخل في شؤون القضاة كاصدار الاوامر والنواهي اليهم ، والا كان ذلك نقضا للعدالة وتجميدا لفاعلية القضاء.

الخامسة: تعميم القضاء ؛ اذ يجب ان يكون كل افراد الامة بمن فيهم الرئيس الاعلى للدولة خاضعا للقضاء ، لان الكل امام القانون سواء ، والقوة التنفيذية يجب عليها اطاعة القضاء فيما يأمر بالنسبة الى اي فرد او جماعة في الشؤون الشخصية او في الشؤون الحقوقية ، وفي سيرة رسول الله ﷺ ومولانا أمير المؤمنين (عليه السلام) - وكل منهما كان الرئيس الاعلى للدولة - ما يدل على احترام الاسلام للقضاء وخضوع كل الافراد له بما يجب ان يكون قدوة واسوة لغير المعصومين ايضا.

السادسة: منع السلطة التنفيذية من التدخل في شؤون الناس الشخصية الا بموافقة القضاء ؛ اذ التنفيذ بدون القضاء معناه الحكم على احد المتنازعين من دون عدالة ، مثلا : اذا اراد الشرطي القاء القبض على انسان فلا يحق له ذلك الا بعد جلب موافقة القضاء ، وذلك ان جوهر القضية هو نزاع بين حق الشرطة الموضوعة لحفظ الامن والحقوق وحق ذلك الانسان في حريته وفي فعله واختياره ، وتقديم احد الحقين على الآخر بدون الرجوع الى القضاء خرق لقانون العدالة.

هذا وقد ذهب بعض فقهاء القانون الى منع القاضي من الانتماء الى الاحزاب او المنظمات السياسية او ما اشبه ذلك امعانا في استقلالية القضاء وحياديته وتحريزا للقاضي من التحيز الموجب لنقض الحياد في القضاء ، وربما يوجد لهذا الشرط اصل في الشريعة الاسلامية ؛ اذ يمكن ان يستند الى بعض الادلة في بعض الحالات ، مثل : اشتراط ان لا يكون الشاهد متهما كما دل عليه النص^(١) والاجماع^(٢) ، فانه اذا كان هذا الامر محظورا في الشاهد كان محظورا في القاضي بشكل اولي^(٣) ، وعلى هذا فلمجلس الشورى أن يقرر هذا النظام ، ولقاضي القضاة أو وزير العدل أن يراعي هذا الأمر في القضاة الذين يريد توظيفهم.

المسألة الرابعة: في القضاء الرسمي وغير الرسمي

الفقهاء الذين ليسوا بداخلين في الشورى اما لعدم كونهم من المراجع او لغرض انهم من المراجع ولكن لم تنتخبهم الامة فكل مؤهلاتهم في التقليد والقضاء وغيرها باقية على حالها شرعا وعقلا ، فللناس التقاضي اليهم وان كان هناك القاضي المنصوب من قبل الدولة الشرعية ، كما ان للناس تقليدهم وان لم يكونوا بشهرة الفقهاء الذين هم في الشورى. نعم لا يحق لهم نقض قضاء القاضي المنصوب من قبل الشورى ، كما لا يحق لقاضي الشورى نقض قضائهم ايضا بعد توفر الشرائط ومنصوبيتهم من الامام المعصوم عليه السلام ، ودفعا للفوضى واختلال النظام ، وهكذا الامر بين كل قاضيين الا في مسألة التمييز والاستئناف إن قلنا

(١) الكافي: ج٧ ص٣٩٥ الاحاديث ١- ٣ ؛ التهذيب: ج٦ ص٢٤٢ - ٢٤٣ ح٦٠٢ .

(٢) مسالك الافهام: ج١٤ ص١٩٠ ؛ الرياض: ج١٥ ص٢٨٠ ؛ النهاية ونكتها: ج٢ ص٥٣ ؛ الشرايع: القسم الرابع ص٣٧٤ ؛ الدروس: ج٢ ص١٢٧ ؛ وانظر الفقه (كتاب الشهادات): ج٨٦ ص١١٨ - ١٢١ .

(٣) انظر الفقه (كتاب السياسة): ج١٠٦ ص٢٩ .

بصحتها كما لم يستبعده بعض الفقهاء كالسيد الاستاذ أعلى الله مقامه في
الفقه^(١).

اذ لا يحق للحكومة او القاضي ان يحتكر القضاء او يمنع من له اهلية ذلك منه بعد
اعتبار الشارع له. نعم ينبغي وضع ضوابط حكيمة في ذلك للنظم والمنع من وقوع
التعارض او النزاع ، وعليه فإن الفقهاء طرا بعد جامعيتهم للشرائط سواء دخلوا
في الشورى او لم يدخلوا فإن مناصبهم الشرعية كالفتوى والقضاء وما أشبه ذلك
باقية على حالها. نعم حيث إن الأمة الإسلامية تنقسم الى طائفتين كبيرتين
فاللزام على السلطة القضائية أن تجعل قاضيين في البلاد المختلطة كبغداد وبيروت
وكراتشي وما اشبه ذلك ، كما انه اذا كان في البلد من اهل الكتاب مثلا فلهم
الرجوع الى قاضيتهم ، كما يحق لهم الرجوع الى قاضي المسلمين ، واما المسلمون
فلا يحق لهم الرجوع الى قاضي الكفار ، ويحق لشورى الفقهاء اذا رأى من
الصالح نصب قاض للكفار أن ينصب لهم من باب قانون الالزام ولو كانوا من
غير أهل الكتاب ، وذلك إما لأن الاسلام لا يجبر احدا على الاسلام والمخاربة ،
وإما لأن جبرهم غير ممكن أو غير صالح بحسب العناوين الثانوية على رأي الذين
يرون أنهم مخيرون بين أمرين فقط ، بينما يخير الكتابي بين ثلاثة أمور على ما ذكره
الفقهاء في كتب القضاء^(٢).

المسألة الخامسة : في وجوب التيسير في القضاء

يجب على القاضي ان يأخذ بالتيسير والتسهيل على المسلمين مهما أمكن ، إما
للأدلة الأولية حيث قال سبحانه وتعالى : { يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم

(١) الفقه(كتاب القضاء): ج ٨٤ ص ١٤٩ .

(٢) انظر الفقه(كتاب الدولة الاسلامية): ج ١٠١ ص ١٤١ - ١٤٢ .

العسر^(١) وفي الحديث الشريف : (بعثني بالحنيفية السهلة السمحة)^(٢) أو بحسب العناوين الثانوية لما ربما يترتب على التشديد من الآثار الضارة ، فمثلا : إذا كان التعزير دائرا بين الأقل والأكثر أخذ القاضي بالأقل ما أمكن ، وإذا كانت غرامة مخالفة المرور كافية بالأدنى لم ينجح إلى فوق ذلك ، وإذا رأى القاضي سجن المتهم بالقتل مثلا سجنا خفيفا كيفأ أو قليلا كما يسرع في التحقيق أخذ به حتى لا يضطر إلى الأشد كيفأ أو الأكثر كما.

والحاصل: أنه يلزم أن لا يظهر الإسلام في تطبيق القضاء في أعين الناس متشددا بالقياس إلى الأنظمة الأخرى فينفروا منه إلى تلك الأنظمة مهما وجدوا لذلك عذرا ، فإن قانون الأهم والمهم يحكم بلزوم تنزيه الإسلام من الشبهات ، و بعدم تنفير المسلمين منه ، خصوصا في مثل هذه الأعصار والأزمة التي تحيط بالإسلام والمسلمين الشبهات والدعايات المضادة مع ضعف المسلمين في مواجهة مثل هذه الاساليب بما يدفع الضرر عادة.

كما وينبغي للقاضي تحري تخفيف النزاع بين الخصمين مهما أمكن بجعل الصلح بينهما عن رضا ، بدهاة أنه لو أخذ بما يراه من الحق بدون الإصلاح ربما يبقى التباعد القلبي بينهما لجهة أن كل واحد منهما يرى أن الحق معه ، بخلاف ما إذا أوجد حلا وسطا يرضي الاثنين ارضاهما به فانه جدير بحل الخصومة أو التخفيف من شدتها.

(١) سورة البقرة: الآية ١٨٥.

(٢) الكافي: ج ٥ ص ٤٩٤ ح ١ ؛ الفقيه: ج ١ ص ٩ - ١٠ ح ١٦.

المسألة السادسة : في قاضي التمييز

لا يبعد امكان القول بوجود الاستئناف والتمييز في القضاء الإسلامي لإطلاق قوله ﷺ: ((إني قد جعلته عليكم حاكما))^(١) الظاهر في الحاكم الجامع للشرائط مختار في حكمه مادام ملتزما بشرائط وموازين الشرع، وفي رواية أخرى: ((جعلته قاضيا))^(٢) ومن الواضح أن الموضوع يؤخذ من العرف، وحيث إن العرف قد يرى ذلك لما قد يحتاجه من لزوم التمييز أو ضرورة الاستئناف صح ذلك بحسب الشرع أيضا؛ لتبعية الحكم للموضوع. هذا ولا يبعد القول بجوازه من جهة العسر والخرج أيضا لما في القول بعدم التمييز والاستئناف من الخرج على المتهم احيانا، فتأمل.

والظاهر أن ما للقاضي العرفي من الصلاحيات والشؤون يمكن اثباتها للقاضي الشرعي أيضا مع تقييد الأمر بالإطار الذي حدده الشارع، فمثلا اذا راجع القاضي ولد او بنت وذكر ان فلانا الفاسق عمل بهما السوء أو يريد بهما ذلك فإنه لا بد وأن يحقق لتشخيص الموضوع كما يحقق القاضي العرفي خصوصا في موارد التهمة، لا أن يقول: إئتيا بالبينة، فإن قالوا: لا بينة عندنا حلف المنكر وكفى؛ لأن الفساق مستعدون للحلف ألف مرة في مثل هذه الأزمنة، وكذلك إذا قال الشاكي: سرق مالي وأظن أن فلانا هو السارق، إلى غير ذلك من شؤون القاضي العرفي. صرح بذلك بعضهم^(٣)، وهو المروي أيضا^(٤). نعم، إذا اعترف المشتكى عليه أنه زنى اربع مرات مع تمام شرائط الإقرار أجرى عليه الحد، وإلا

(١) الكافي: ج ١ ص ٦٧ ح ١٠.

(٢) الكافي: ج ٧ ص ٤١٢ ح ٤.

(٣) انظر الفقه (كتاب القضاء): ج ٨٤ ص ١٦٧.

(٤) الوسائل: ج ٢٧ ص ٢٣٩ ح ٣٣٦٧٨ الباب ٦ من ابواب كيفية الحكم.

فإن وصلت نتيجة التحقيق إلى صدق الشاكية أو الشاكي أدب المشتكى عليه ، وهكذا يراقب القاضي مريد الفاحشة أو يأخذ منه كفيلا ، وهكذا حال المظنون كونه السارق أو يريد السرقة ، فكيفية التحقيق في القاضي الشرعي نفس كيفية التحقيق في القاضي العرفي على ما ذكر^(١)، نعم ينبغي تقييده بالموازن الشرعية كما ربما يؤيده قضاء مولانا أمير المؤمنين عليه السلام ، وقوله عليه السلام : ((فإذا حكم بحكمننا))^(٢) فإنه إذا رجع أمره إلى التمييز أو الاستئناف لم ير أنه لم يحكم الحاكم بحكهم عليه السلام ، أو يشك في ذلك ، حيث يرى أن الحاكم الأول اشتبه في حكمه ، أو يشك في أنه صحيح ما حكم أم لا ؛ إذ الرد إنما هو مع تحقق الموضوع حقا ، فإذا شك في حكمه كان له حق الاستئناف أو التمييز ، وبذلك ظهر أنه لا يشترط أن يكون حاكما التمييز والاستئناف أعلى وأعلم من الأول وإن كان مقتضى العرفية هو أرفعية الثاني عن الأول والثالث عن الثاني كما هو في العرف ، وربما يؤيده ما قالوه من مراجعة الحاكم الجديد للسجون ، وينظر في موجبات السجن ، فإن ثبت له موجب أعاده ، وإلا أشاع حاله بحيث لم يظهر له خصم أطلقه كما ذكر في آداب القاضي ومستحبات عمله^(٣) ، كما يؤيده أيضا حكم رسول الله صلى الله عليه وآله في مراجعة ثلاثة من أصحابه في قصة الناقة^(٤)، إلى غير ذلك من شواهد وأدلة^(٥).

(١) الفقه (كتاب الدولة الإسلامية): ج ١٠١ ص ١٦٠ - ١٦١ .

(٢) الكافي: ج ١ ص ٦٧ ح ١٠ ؛ الوسائل: ج ١ ص ٣٤ ح ٥١ باب ٢ من ابواب مقدمة العبادات.

(٣) الشرايع: القسم الرابع ص ٣٢٠ ؛ مسالك الافهام: ج ١٣ ص ٣٦٨ - ٣٦٩ ؛ الدروس: ج ٢ ص ٧١ ؛ الرياض: ج ١٥ ص ٢٨ ؛ الجواهر: ج ٤٠ ص ٧٤ ؛ مهذب الاحكام: ج ٢٧ ص ٥٩ ؛ الفقه (كتاب القضاء): ج ٨٤ ص ١١٢ - ١١٣ .

(٤) الفقيه: ج ٣ ص ٦١ ح ٢١١ ؛ انظر الوسائل: ج ٢٧ ص ٢٧٤ ح ٣٣٧٥٩ باب ١٨ من ابواب كيفية الحكم.

(٥) انظر الفقيه: ج ٣ ص ٦٢ - ٦٣ ح ٢١٢ .

المسألة السابعة : في تصنيف المحاكم

الظاهر أنه لا موجب لتعدد المحاكم وتصنيف القضاء بحسب العنوان الأولي كمحاكم الصلح أو الجزاء أو الجنايات أو الأحوال المدنية ونحوها، وذلك لعدم الحاجة إلى ذلك، ولما يترتب عليها من إرهاب لخزانة الدولة وإجهاد للشعب.

نعم، ربما يحتاج إليها بحسب العنوان الثانوي، كما إذا كان الأمر يحتاج إلى الخبرة والفحص، كما لو وقع نزاع في بعض الشؤون الاقتصادية التي تحتاج إلى خبرة في الاقتصاد حتى يتميز المحق من المبطل، أو يعرف كيفية تقسيم المال أو تعيين الأسعار أو أما أشبه ذلك بين الشركاء أو بين المتعاملين، وذلك يلزم إما خبروية القاضي بنفسه أو رجوعه إلى خبراء عدول أو ثقات يرشدونه إلى ذلك، وكذلك حال سائر ما يحتاج إلى الاختصاص والخبرة وعدم الشرعية بعد تشابك شؤون الحياة في الحال الحاضر بسبب تقدم العلم والاحتياج إلى أكثر مما كان في الحياة البسيطة، وإلا هل يمكن أن يقال في ألوف حوادث المرور التي تقع عادة: إن الأمر لا يحتاج إلى المحققين كما يتعارف الآن في قضايا السياقة وغيرها من شؤون الإقامة والسفر والحضر والزراعة والتجارة وما أشبه ذلك؛ إذ يلزم إحقاق الحق مهما أمكن، مع مراعاة حريات الناس، إذ لا يجوز التضيق عليها إلا بقدر الضرورة، وبضميمة عدم صحة توسع الدوائر، بل عدم جوازه إلا بالقدر المضطر إليه لما فيه من تضييع لأموال المسلمين ولأوقاتهم وجهودهم ومنعهم من التطور والتقدم وغيرها من العناوين المحرمة يستفاد الجواز.

كما ربما يؤيد ذلك ما ذكره السيد الشيرازي قدس سره في (الفقه: الدولة الإسلامية) تأييداً بحلف الفضول ووجه التأييد: هو أن الحلف المذكور كان لإنصاف المظلوم، فالملاك آت في المقام أيضاً بعد تأييد رسول الله صلى الله عليه وآله، وتقريره وعمله حجة، وقد

ذكر المؤرخون أن عقلاء قريش حينما كثر فيهم الزعماء وانتشرت فيهم الرئاسة وشاهدوا التغالب والتجاذب ورأوا جور الظالم على المظلوم وعدم قدرته على الانتصاف منه عقدوا حلفاً على رد المظالم وإنصاف المظلومين من الظلمة، وقد اجتمعت بطون قريش فتحالفوا في دار عبد الله بن جدعان على رد المظالم بمكة بأن لا يظلم أحد أحداً إلا منعه، وأخذوا للمظلوم بحقه، وكان رسول الله ﷺ يومئذ معهم قبل النبوة وهو ابن خمس وعشرين سنة^(١)، وفي شرح النهج: ((لقد شهدت في دار عبد الله بن جدعان حلفاً ما أحب ان لي به حمر النعم، ولو دعيت به اليوم لأجبت))^(٢) كناية عن كثرة الثروة والانعام. وذكر ابن الأثير في نهايته: ((شهدت في دار عبد الله بن جدعان حلفاً لو دعيت إلى مثله في الإسلام لأجبت))^(٣) ويريد به حلف الفضول، وفي وجه تسميته بالفضول أقوال:

الأول: ما ذكره ابن الأثير من أنه سمي به تشبيهاً بحلف كان قديماً بمكة أيام جرهم على التناصف والأخذ للضعيف من القوي، وللغريب من القاطن، قام به رجال من جرهم كلهم يسمى الفضل، منهم الفضل بن الحارث والفضل بن وداعة والفضل بن فضالة^(٤).

(١) الفقه (كتاب الدولة الإسلامية): ج ١٠١ ص ١٦٣

(٢) شرح نهج البلاغة: ج ١٥ ص ٢٤٥

(٣) النهاية في غريب الحديث والاثار: ج ٣ ص ٤٥٦ (فضل)

(٤) النهاية في غريب الحديث والاثار: ج ٣ ص ٤٥٦ .

الثاني : ما في تاج العروس من أن هاشماً وزهرة وتيماً دخلوا على عبد الله بن جدعان ، فتحالفوا بينهم على دفع الظلم وأخذ الحق من الظالم ، سمي بذلك لأنهم تحالفوا أن لا يتركوا عند أحد فضلاً يظلمه أحد إلا أخذوه له منه ^(١) .

الثالث : ما قد يظهر من بعض معناه اللغوي وهو فضلات المال الزائدة عن الحاجة ^(٢) ، سمي بذلك لأن العمل بالإنصاف ورد ظلامه المظلوم بحاجة إلى المال ، وحيث إن المجتمعين في دار ابن جدعان أعطوا فضول أموالهم لتقوية الحلف سمي بحلف الفضول ، ولعل هذا الوجه يجمع بين القولين الأولين .

المسألة الثامنة: في استحباب تصدي الحاكم لردع المظالم

يستحب للحاكم الأعلى في الدولة التصدي لردع المظالم ، وإقامة حدود الله سبحانه وتعالى فيما وجد لذلك سبيلاً ، اقتداء بسيرة رسول الله ﷺ ومولانا أمير المؤمنين عليه السلام ، حيث كانا يتصدیان لذلك ولضمان تطبيق العدالة وللحد من نفوذ الاقوياء في القضاء ، وقد أثبت التاريخ موارد كثيرة عنه عليه السلام وعن أمير المؤمنين عليه السلام بهذا الشأن ، حيث تدخلوا في حلها مباشرة ، كما أن هناك إلماعات كثيرة في كتب الفقه إلى لزوم ذلك على الوالي وهو ما يستفاد من طائفة من الأخبار أيضاً .

منها: ما عن مولانا الرضا عليه السلام في حكمة جعل الإمام قال : ((فجعل عليهم قيما يمنعهم من الفساد ، و يقيم فيهم الحدود والأحكام)) إلى أن قال : ((فيقاتلون به عدوهم ، ويقسمون به فيئهم ، و يقيم لهم جمعتهم وجماعتهم ، و يمنع ظالمهم من مظلومهم)) ^(٣) والرواية في سياق الحديث عن الإمام الحاكم الأعلى .

(١) تاج العروس ج ٨ ص ٦٣ (فضل) ؛ وانظر لسان العرب: ج ١١ ص ٥٢٧ (فضل) ؛ المعجم الوسيط: ج ٢ ص ٦٩٣ (فضل)

(٢) اقرب الموارد: ج ٤ ص ١٧٦ .

(٣) علل الشرائع: ج ١ ص ٢٩٥-٢٩٦ ؛ البحار: ج ٦ ص ٦٠ ح ١ ؛ الفقه (كتاب الدولة الاسلامية): ج ١٠ ص ١٦٤ .

وفي خبر مولانا أمير المؤمنين عليه السلام عن سليم بن قيس : ((يختاروا لأنفسهم إماما عفيفا عالما ورعا عارفا بالقضاء والسنة ، يجمع أمرهم ، ويحكم بينهم ، ويأخذ للمظلوم من الظالم حقه ، ويحفظ أطرافهم ، ويجبي فيئهم ، و يقيم حجتهم وجمعتهم ، ويجبي صدقاتهم))^(١).

وفي كلام مولانا الكاظم عليه السلام لهشام بن الحكم : ((ويجب على الوالي أن يكون كالراعي ، لا يغفل عن رعيته ، ولا يتكبر عليهم))^(٢) ويدل بالدلالة الالتزامية أو التضمنية على لزوم تصديه لذلك أيضا.

وعن مولانا أمير المؤمنين عليه السلام في كتابه إلى مالك الأشر: ((واجعل لذوي الحاجات منك قسما تفرغ لهم فيه شخصك ، وتجلس لهم مجلسا عاما ، فتتواضع فيه لله الذي خلقك ، وتقعده عنهم جندك وأعوانك من أحراسك وشرطك حتى يكلمك متكلمهم غير متتبع - كناية عن الخوف والتردد - فإني سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول في غير موطن : لن تقدر أمة لا يؤخذ للضعيف فيها حقه من القوي غير متتبع))^(٣). وعنه عليه السلام : ((أن للوالي خاصة وبطانة ، فيهم استئثار وتداول وقلة إنصاف في معاملة ، فاحسم مادة أولئك بقطع أسباب تلك الأحوال ، ولا تقطعن لأحد من حاشيتك وحامتك قطيعة ، ولا يطمعن منك في اعتقاد عقدة تضر بمن يليها من الناس في شرب أو عمل مشترك يحملون مؤونته على غيرهم ، فيكون مهناً ذلك لهم دونك ، وعيبه عليك في الدنيا والآخرة))^(٤). إلى غير ذلك من النصوص المتضاربة الدالة على استحباب تصدي الحاكم

(١) سليم بن قيس الهلالي : ص ٧٥٢ ح ٢٥ ؛ البحار : ج ٨٦ ص ١٩٦ ح ٤٣ .

(٢) تحف العقول : ص ٢٩٠ .

(٣) نهج البلاغة : ص ٤٣٩ الكتاب ٥٣ .

(٤) نهج البلاغة : ص ٤٤١ الكتاب ٥٣ ؛ البحار : ج ٧٥ ص ٣٠٩ ح ١ .

الأعلى لشؤون الرعية في إقامة الحدود وتطبيق العدالة حتى وإن كان هناك قاض يقضي بين الناس.

المسألة التاسعة: في جواز المعاقبة بالغرامة المالية والسجن

الظاهر جواز أن يجعل الحاكم الغرامة المالية على ارتكاب بعض المحرمات إن لم يتمكن من إجراء الحدود المقررة شرعا؛ وذلك لإطلاق أدلة ردع المنكر الشامل لمثل ذلك، وكذا جواز جعل السجن كعقوبة لبعض الأعمال المحرمة، لكن كلا الأمرين يكون من الحالات الاستثنائية التي لا يصر إليها إلا عند الاضطرار؛ لكونه يسقط التكليف الأولي، وأدلة النهي عن المنكر تثبت حكما استثنائيا قد يراه الحاكم صلاحا، فهو من قبيل أكل الميتة للمضطر وما أشبه ذلك؛ إذ لا يخفى أن الإسلام خال من السجون إلا في موارد نادرة جدا فإن الناس الذين يسجنون تراهم قليلين جدا في الشريعة، كالمرأة المرتدة حتى تتوب، والواجد الذي لا يعطي دينه، وآكل مال اليتيم ظلما، والغاصب المماطل، ونحو ذلك^(١).

وعن السيد الأستاذ أعلى الله مقامه في غير موضع من كتبه أن عدد الذين يسجنون في الإسلام لم يتجاوزوا العشرين شخصا بحسب الإحصاء، وكلهم قد

(١) في رواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: ((كان علي عليه السلام يقول: لا يجسن في السجن إلا ثلاثة: الغاصب، ومن أكل مال اليتيم ظلما، ومن أئتمن على أمانة فذهب بها، وإن وجد شيئا باعه غائبا كان أو شاهدا)) الوسائل: ج ٢٧ ص ٢٩٥ ح ٣٣٧٨٣ باب (٢٦) من أبواب كيفية الحكم. وفي رواية حريز أن أبا عبد الله عليه السلام قال: ((لا يخلد في السجن إلا ثلاثة: الذي يمسك على الموت يحفظه حتى يقتل، والمرأة المرتدة عن الإسلام، والسارق بعد قطع اليد والرجل))؛ الوسائل: ج ٢٧ ص ٣٠٠ - ٣٠١ ح ٣٣٧٩٦ باب (٣٢) من أبواب كيفية الحكم.

وفي رواية غياث بن إبراهيم عن جعفر عن أبيه: ((أن عليا عليه السلام كان يحبس في الدين، فإذا تبين له حاجة وإفلاس خلى سبيله حتى يستفيد مالا)) الوسائل: ج ١٨ ص ٤١٨ ح ٢٣٩٦٠ باب (٧) من كتاب الحجر؛ وانظر المصدر نفسه: ص ٤١٦ ح ٢٣٩٥٨ باب (٦) من كتاب الحجر.

أجرموا جرماً واقعياً لا جرماً قانونياً مخالفاً للشرع^(١)؛ ولذا لم يعهد في سيرة رسول الله ﷺ أو سيرة أمير المؤمنين (عليه السلام) أنهما سجنا أحداً إلا نادراً، وكان رسول الله ﷺ يسجن من يستحقه في المسجد أو في البيوت^(٢)، وكان سجن الإمام (عليه السلام) في الكوفة على رغم سعتها واتساع رقعتها من جريد النخل أو القصب، وقد سماه بالنافع، وكان ربما يسجن السجين فيه نهاراً ويشرد ليلاً، ثم بنى سجناً بالحصن والآجر وقد سمي بالمخيس^(٣)، وكان ذلك عملاً اضطرارياً أيضاً؛ لأن الكوفة كانت ذات نفوس كثيرة ووقعت في الفوضى والهرج والمرج في أواخر أيام عثمان، مما كان يستلزم الأمر نوعاً من التشديد لإرجاع الأمور إلى نصابها. وكيف كان فإن العقوبة المالية أو السجن وما أشبهه يعد من العقوبات الاضطرارية، والضرورات التي تقدر بقدرها لا أكثر من ذلك.

المسألة العاشرة: في جواز العضو عن العصاة والمجرمين

ثبت بالأدلة المعتبرة أن الإسلام يجب ما قبله، بمعنى أن الكفار إذا ارتكبوا جنايات قبل الإسلام ثم بعد ذلك دخلوا فيه فإنهم لا يؤاخذون على ما ارتكبوه في حال الكفر، وإطلاق الأدلة يشمل صورة الاستبصار في المذهب من جهة العبادات، حيث حكموا (بأنه يجب ما قبله)^(٤) أيضاً، كما وردت في كلا الأمرين الروايات المعمول بها قديماً وحديثاً، وقد ذكر الفقهاء طرفاً من الكلام في ذلك في كتابي الزكاة والحج من الفقه، لكن هل هذا القانون يجري في عموم الناس على

(١) انظر ممارسة التغيير: ص ١٤٤؛ الفقه (كتاب الحقوق): ج ١٠٠ ص ٣٤٨ - ٣٥٤.

(٢) انظر احكام السجون: ص ٤٥.

(٣) الغارات: ص ٧٩؛ لسان العرب: ج ٦ ص ٧٤ (خيس)؛ احكام السجون: ص ٤٦ - ٤٧؛ ممارسة التغيير: ١٤٥.

(٤) عوالي اللآلي: ج ٢ ص ٥٤ ح ١٤٥.

ما عملوه فيما سبق قيام الدولة الإسلامية أم لا؟ احتمالات في المسألة:

الأول: عدم، وذلك لدعوى اختصاص أدلة الجب بمخالفة العقيدة أو المذهب في الأصول، وأما الفروع فلا.

الثاني: الشمول؛ لوحدة الملاك وفهم عدم الخصوصية، خصوصاً مع اشتراط تطبيق أحكام الإسلام في مثل الحدود والتعزيرات ونحوها بشروط عديدة، كنظافة البيئة الاجتماعية والجو العام من المنكر والفساد، و شيوع الإيمان والالتزام بالأحكام الإسلامية، و سد الحاجات الضرورية في المجتمع، كالنكاح والسكن والعمل وما أشبه ذلك لجهة ان أكثر المعاصي تحصل بسبب عدم الكفاية أو وجود الموانع أمام الحلال، وإلا فإن الإنسان المؤمن بطبعه الأولي يميل إلى الطاعة، و في الأخبار ما ربما يشير إلى أن العصيان عادة يقع بسبب الحاجة، لعل منه قول مولانا أمير المؤمنين عليه السلام: ((ولعل بالحجاز أو اليمامة من لا طمع له في القرص أو لا عهد له بالشبع))^(١) كما روى الحر العاملي (رضوان الله عليه) في الوسائل عن مولانا أبي عبد الله عليه السلام: ((أن أمير المؤمنين أتى برجل عبث بذكره، فضربه حتى احمرت يده، وزوجه من بيت المال)).^(٢) ونحو ذلك من الروايات الدالة في مضمونها على أن العصيان استثناء في حياة المسلم يقع فيه عادة بسبب الحاجة أو الغفلة، ومن هنا لا يحاسب الإسلام الفرد على مخالفته قبل أن يكفيه مؤونته، ويسد حاجته .

وعلى الرغم من ذلك فإنه لا يجري العقوبات إلا بعد توفر شرائط عديدة قلما تحصل أو تتوفر، كما فصله الفقهاء في كتابي الحدود والتعزيرات والقضاء.

(١) نهج البلاغة : ص ٤١٨ الكتاب ٤٥ .

(٢) الوسائل : ج ٢٠ ص ٣٥٢ ح ٢٥٨٠٦ باب (٢٨) من ابواب النكاح المحرم وما يناسبه .

الثالث: الرجوع في المسألة إلى الفقيه الجامع للشرائط للحكم فيها بحسب موازين باب التزام، وهذا ما اختاره بعض الفقهاء المعاصرين، لوجهين:

أحدهما: السيرة الثابتة في التاريخ عن عفو رسول الله ﷺ عن جملة من الكفار، ومنهم أهل مكة، حيث قال ﷺ لهم بعد أن أسرهم: ((اذهبوا فأنتم الطلقاء))^(١) مع وضوح أن بعضهم لم يسلموا صدقاً، بل خوفاً، بعد أن كانوا أسأروا إلى المسلمين وإلى رسول الله ﷺ بالقتل والجرح ونهب الأموال والتشريد عن الأوطان، ويمكن الاستناد إليها فيما نحن فيه بضميمة أدلة وجوب الاقتداء .

قال سبحانه وتعالى: {لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة} ^(٢) وحيث إن النبي الأعظم ﷺ من على الكفار كان للفقيه المن أيضاً، كما له الأخذ بالعقوبة عملاً بأدلة العقوبة، فيتخير بينهما بحسب ما يراه من المصلحة للإسلام والمسلمين.

إن قلت: لعل ما فعله النبي الأعظم ﷺ كان من باب الولاية الخاصة على الأنفس والأموال التي أعطاها الله عز وجل إياها وهي لا تشمل الفقيه.

قلت: هذا احتمال مخالف للأصل في أعماله ﷺ؛ لكون الأصل فيها أنها لبيان الحكم إلا ما خرج بالدليل، فإن الأصل في أعمال النبي ﷺ هو التأسيس؛ ولذا لم يعد ذلك من اختصاصاته ﷺ وبذلك يظهر أن احتمال كون عفو النبي كان من باب ولايته الحكومية يؤيد صحة ذلك بالنسبة للفقيه أيضاً؛ لأصالة الأسوة وعدم فهم الاختصاص، ويعضد كل ذلك سيرة مولانا أمير المؤمنين عليه السلام في عفو عمه حاربه في البصرة، مع أنهم نقضوا بيعته، وخرجوا

(١) البحار: ج ٢١ ص ١٠٦ وص ١٣٢ ح ٢٢ .

(٢) سورة الاحزاب: الآية ٢١ .

على إمام العدل ، وقتلوا، وجرحوا، وفعلوا ما يوجب الحد، إلا أنه ﷺ عفا عنهم.

وفي الروايات الشريفة: ((أن علياً ﷺ إنما منّ عليهم كما منّ رسول الله ﷺ على أهل مكة))^(١) لا يقال: فلماذا خطب ﷺ بعد مقتل عثمان ووعده بأنه يأخذ قطائع عثمان. قال: ((والله لو وجدته قد تزوج به النساء وملك به الإمام لرددته، فإن العدل في سعة...))^(٢) لأنه يقال: إن هذا يؤكد المطلب؛ وذلك لأنه إن رأى الصلاح في الاخذ أخذ، وإن رأى الفساد ترك، ولعل سر تفريقه ﷺ هو أن قتل الناس والاقتصاص منهم يثير الناس كثيراً، ويطلع الدولة والحكومة بطابع القسوة والوحشية، مما يسبب زحزة أصول الحكم، وأما أخذ المال فلا يسبب ذلك؛ ولذا نرى في الحكومات الحاضرة يأخذون أموال العهد المباد التي جمعت من قوت الشعب بينما يتركون غالب الناس إلا المجرمين الذين يحكم عقلاء الناس بلزوم إجراء عقوبة القتل أو القصاص أو السجن بحقهم.^(٣)

ثانيهما: دوران الأمر بين الأهم والمهم، حيث إن قتل الناس وسجنهم والقصاص منهم ربما يوجب تشويه سمعة الإسلام وزعزعة كيانه، فلا بد للحاكم الإسلامي أن يلاحظ الأهم والمهم من الأمرين، ولا إشكال في أن سمعة الإسلام ونظافة سيرته ونزاهة سياسته من أهم الملاكات الشرعية والعقلانية، ولعل هذا هو أحد الأسباب التي دعت النبي الأعظم ﷺ إلى عدم التعرض للفارين من الزحف في أحد وحنين وغيرهما من الغزوات، ولا بالرادين لحكمه وحكم الله

(١) الوسائل: ج ١٥ ص ٧٩ ح ٢٠٠٢٠ باب (٢٥) من ابواب جهاد العدو وما يناسبه؛ البحار: ج ٣٢ ص ٣٢٩.

(٢) نهج البلاغة: ص ٥٧ الخطبة ١٥.

(٣) انظر الفقه (كتاب الحكم في الاسلام): ج ٩٩ ص ١١٣ - ١١٥ (بتصرف).

تبارك وتعالى في أكثر من موضع ، مع أنهم كانوا على بعض التقادير فساقاً يستحقون التعزير. هذا كله بالنسبة إلى القتل والقصاص ونحوهما ، وأما بالنسبة إلى مرتكبي المنكرات والمعاصي كما إذا أخذ الإسلام بزمام الحكم في بلد وكان قبل ذلك تحت سيطرة القوانين الوضعية والمناهج المخالفة للإسلام أو البعيدة عنه فوقع الناس بسببها بالحرام كالزنا وشرب الخمر وتعاطي الربا ونحو ذلك من المعاصي فذلك أيضاً موكول إلى رئيس الدولة ، فيفعل فيه بحسب ما يراه من المصلحة بين العفو وبين العقاب ، وربما يدلّ عليه أمران :

الأول: الأولوية القطعية بعد جواز العفو عن القاتل والجرح ونحوهما.

الثاني: ما ذكر في الدليل الثاني من الأهم والمهم.

وربما يؤيد ذلك ما ورد في الوسائل في باب أن على الإمام أن يزوّج الزانية بزواج يمنعها من الزنا. عن الشيخ بإسناده عن محمد بن مسلم ، عن أبي جعفر عليه السلام قال: ((قضى أمير المؤمنين عليه السلام في امرأة زنت وشردت أن يربطها إمام المسلمين بالزوج كما يربط البعير الشارد بالعتال))^(١) ، وإطلاقها شامل لصورة عدم إقامة الحد .

ولعل من هنا ذهب المشهور من الفقهاء إلى أن الحدود الإسلامية لا تقام في موارد الشبهات ؛ للزوم درء الحدود بالشبهات ، كما قامت عليه النصوص المعتبرة^(٢) ، وأرسلت عندهم إرسال المسلمات^(٣) ، ويراد بالشبهات الأعم من شبهة الموضوع أو الحكم أو الشاهد أثناء النزاع أو التخاصم ، أو شبهة الحاكم^(٤) ،

(١) الوسائل : ج ٢٨ ص ١٤٨ ح ٣٤٤٣٦ باب (٤٤) من ابواب حد الزنا .

(٢) الوسائل : ج ٢٨ ص ٤٧ ح ٣٤١٧٩ باب (٢٤) من ابواب مقدمات الحدود .

(٣) انظر مهذب الاحكام : ج ٢٧ ص ٢٢٦ ؛ الفقه (كتاب الحدود والتعزيرات) : ج ٨٧ ص ٢٩ .

(٤) انظر الفقه (كتاب القانون) : ص ٣١٧ .

بل وصرح بعضهم بأنه لا يقام حد ما دامت الأجواء الحاكمة على الناس غير إسلامية وغير ملتزمة بنحو عام بأحكام الإسلام في مختلف الجوانب، وفي هذا قال السيد الشيرازي قدس سره: في الحكومات التي تسمى باسم الإسلام وهي ليست مسلمة لا تجري الحدود وإن كان المجري مجتهداً، أو كان مأموناً عن الضرر، مثلاً: لا يصح قطع يد السارق وقتل الزاني الغاصب إلى غير ذلك؛ لأنه لا إطلاق للأدلة بحيث يشمل الأمر في ظل غير الحكومة العاملة بالإسلام، فإذا قدر المجتهد بأن يقتل مستحق القتل خفية لا يصح له أن يقتله، إلى غيرها من الحدود، والقول بإطلاق الأدلة غير تام بعد أن المتيقن أو المنصرف منها ما كان في أجواء إسلامية، فإن الجو الإسلامي يكمل النواقص، ثم يأمر بعقوبة صارمة للمجرم، أما في غير الأجواء الإسلامية فحيث لا تكميل للنواقص فلا يعلم بجريان الأحكام.^(١) ولا يخفى أن هذا لا يعني عدم استخدام وسائل الردع تعزيراً أو تأديباً.

المسألة الحادية عشرة: في جواز تحديد حريات الناس

يجوز للحاكم الإسلامي أحياناً أن يحدد من حريات الناس ويضيق على اختياراتهم - في الجملة - إذا رأى المصلحة العامة في ذلك، فإن أدلة الولاية والقضاء من العناوين الأولية، كما أن وجوب حفظ النظام ومنع الهرج والمرج وما أشبه ذلك من العناوين الثانوية تحكمان على أدلة سلطنة الناس على أنفسهم وأموالهم،^(٢) فمثلاً: يجوز للحاكم أن يحدد قانون المرور أو قانون الاستيراد والتصدير وما أشبههما إذا نشأ من عدم التحديد الفوضي والاضطراب وتعريض

(١) الفقه (كتاب الحكم في الإسلام): ج ٩٩ ص ١١٥ - ١١٦ (بتصرف).

(٢) لقوله صلى الله عليه وآله: ((الناس مسلطون على أموالهم)) البحار: ج ٢ ص ٢٧٢ ح ٧.

الأنفس والأموال إلى الخطر.

ومن الواضح أن هذا التقنين وإن استلزم التضيق إلا أنه يجوز لأجل أمر أهم كما هو مقتضى باب التزاحم، ومقتضى الولاية المجعولة للحاكم الشرعي من قبل الإمام المعصوم عليه السلام، فإن معنى كونه ولياً أن يعمل حسب مصالح الأمة من ناحية الجعل والتشريع، مضافاً إلى الاقتضاء الذاتي، وإلا كان تشريعها منافياً للحكمة، وربما يستدل لذلك أيضاً بقاعدة لا ضرر^(١)؛ بناءً على شمولها للضرر النوعي أيضاً، كما اختاره بعض الفقهاء،^(٢) إلا أن المشهور بينهم هو عدم الالتزام بالنوعي منه كما حققوه^(٣)، إلا أن الظاهر - كما حققناه في موضعه من القاعدة - أن شمولها للنوع غير بعيد،^(٤) والسر في ذلك أن كل إنسان في مسائل الحكم والقضاء العام يقع في موارد الخطر المحتمل، والواجب على الولي رفع الخطر عن الجميع، سواء كان بالفعل أو بالقوة، فهو من قبيل قواعد المرور وجعل الأنظمة الصحية^(٥)، فإنه وإن كان تحديداً لحرّياتهم لكن احتمال الإصابة بالنسبة إلى بعض الناس يكفي في جواز إلزامهم بالتلقيح دفاعاً للضرر الخطير المحتمل؛ لحكومة أدلة رفع الضرر ونحوها على أدلة الحرية الشخصية، ولأن في حماية الناس من الأخطار والأضرار ضماناً للحرية الاجتماعية، والصحة العامة

(١) الفقيه: ج ٣ ص ١٤٧ ح ٦٤٨ .

(٢) المكاسب: ج ٢ ص ٢٧٥؛ جامع المدارك: ج ٤ ص ١٦٢؛ بيان الاصول: ج ٥ ص ٦٧ - ٦٨؛ منتهى الدراية: ج ٦ ص ٦٣٠؛ الاصول: ج ٢ ص ٢٦٠ .

(٣) انظر القواعد الفقهية: ج ١ ص ٢٠١؛ بيان الاصول: ج ٥ ص ٦٠٨؛ منتهى الدراية: ج ٦ ص ٦٢٩ - ٦٣٠ .

(٤) انظر قاعدة لا ضرر ادلتها ومواردها: ص ٢٣٤ - ٢٣٨ .

(٥) كترقيق الناس باللقاحات ضد الأمراض المعدية مثلاً.

من جهة أخرى.

ومن الواضح أن الحق الاجتماعي أكبر وأهم من الحق الفردي فيتقدم عليه، وإلا لزم اختلال النظام، وعليه فإنه حتى إذا قلنا بمقالة المشهور من أن لا ضرر لا يشمل الأضرار النوعية إلا أن ذلك يصح في مثل العبادات والأعمال الشخصية كالطهارة والصلاة والصيام والحج وما أشبه ذلك، وأما الأمور المرتبطة بالصالح العام والتي ترجع إلى مصلحة الأمة ونظام الدولة والحكم فالظاهر أن قاعدة لا ضرر تشملها ولو كانت محتملة؛ لأهمية حفظ حقوق النوع والنظام. هذا ويتفرع على ذلك أمران:

الأول: في وجوب إطاعة قرارات الحاكم

يجب على الناس الطاعة فيما إذا حكم الحاكم بأمثال هذه الأمور، ويحرم مخالفته؛ وذلك لأن أمره أمر الإمام المعصوم عليه السلام كما هو المستفاد من مثل قولهم عليه السلام: ((فإذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فإنما استخف بحكم الله، وعلينا رد، والراد علينا الراد على الله وهو على حد الشرك بالله))^(١) وقد تقدم تفصيل الكلام في هذه الأدلة.

هذا ووجوب الطاعة عام وشامل للجميع، فلا يختص بمن وصله الحكم أو سمع به أو ارتضاه، بل يجب ذلك على جميع الأمة، كما أنه يجب حتى على من لا يرى وجود الضرر أو لم يحتمله؛ لأن الوجوب هنا متفرع عن النهي الحكمي من مقام الولاية والنيابة عن المعصوم عليه السلام، وللأهم والمهم في حفظ النظام، ومنع الوقوع في الأضرار العامة التي تعم الجميع دون استثناء، فتشملها الأدلة بالأولية القطعية، فهو كما إذا وصل إلى محل الإشارة المرورية وكانت

(١) الوسائل: ج ٢٧ ص ١٣٧ ح ٣٣٤١٦ باب (١١) من ابواب صفات القاضي .

حمراء مثلاً، فإنه لم يجز للسائق أن يتعدها وإن علم بعدم الضرر في تجاوزها، كما لو كان في آخر الليل مثلاً.

لا يقال: فأي فرق بين حاكم الإسلام وحاكم الجور حيث تقولون بجواز المخالفة في الثاني دون الأول؛ لأنه يقال الفرق هو أن الثاني ليس ولياً دون الأول، وغير الولي لا شرعية لحكمه فضلاً عن التفرجات الناشئة منه، ومن الواضح أن فاقد الشرعية في أصل توليه للحكم لا شرعية لأحكامه وتقنيناته أيضاً؛ لأن فاقد الشيء لا يعطيه.

الثاني: في جواز المعاقبة بغير الحد والتعزير

حيث إن الناس لا يرتدعون في كثير من الأحيان بسبب الأمر والنهي، كالأمر بالالتزام بقوانين المرور وكالنهى عن استيراد الأطعمة عن البلد الذي اجتاحه الوباء مثلاً، أو التعامل التجاري مع بعض البلدان التي يخاف منها الاستعمار الاقتصادي، وهكذا، فإنه يحق للحاكم الإسلامي أن يجعل غرامة مالية أو نحوها لأجل الردع من مثل هذه المخاوف والأخطار استناداً إلى موازين الأحكام الثانوية، وبعده لا يقال: كيف والحال أن الضرائب الإسلامية محدودة والسجن في الإسلام لأفراد خاصين وليس منهم مخالفو قوانين المرور أو مستوردو الأطعمة في أيام الوباء مثلاً. نعم ينبغي أن يلاحظ في العقوبة اليسر والسهولة إن كفت في الردع؛ لكونه أقرب إلى الإنسانية والعدالة، وأوفر للحرية، فهو مقتضى الجمع بين الأدلة والحقوق إذ جاز الردع والعقوبة؛ لأنه ضرورة، ويكتفى باليسير الرادع منها، لأن الضرورات تقدر بقدرها.

إن قلت: فعلى هذا يلزم القول بأن ما يفعله حكام الجور من السجن وأخذ الغرامات من الناس وتحديد الحريات مشروع وصحيح.

قلت: ليس كذلك؛ إذ مضافاً إلى الإشكال في الأصل يرد الإشكال في الفرع أيضاً، فإن الغالب أن حكام الجور يغرقون في الكبت، ويفرطون في التسلط، بما يلازم الظلم والعدوان، بينما الإسلام يحدد الأمر بالضرورات التي تقدر بقدرها، فمثلاً: في بعض البلاد الإسلامية إذا أراد الإنسان أن يعمر داره فإنه يجبر على أخذ موافقة الحكومة على ذلك، ومثله يقال في التجارة والصناعة والزراعة ونحوها، فإن مامن نشاط يريد مباشرته المواطن لا بد له من تحصيل موافقة الحكومة مسبقاً، وهذه كلها جعلت في القوانين الوضعية بحسب العنوان الأولي، وهو منافٍ لحريات الناس التي هي عنوان أولي أيضاً، والحال أن ما ذكرناه من باب العنوان الثانوي الحاكم على العنوان الأولي، فينحصر بقدر الضرورة.

ويظهر مما ذكرناه من صلاحية الحاكم الإسلامي للأمور المذكورة عدم الفرق بين أن يكون تحديداً لحرية ذاتية أو تحليلاً لمحرمة ذاتي، كما إذا رأى الحاكم الإسلامي أن رفع المكوس من البضائع الأجنبية يوجب تحطيم الصناعة الوطنية، وبالنتيجة يوجب تضرر المسلمين وتأخرهم، أو استعمار الكافر لبلاد المسلمين استعماراً اقتصادياً مثلاً، فإنه يحق له الردع بأي شكل من الأشكال ولو يجعل الضرائب والمكوس إذا لم يكن علاج آخر إلاً بذلك بعد تشخيص أهل الخبرة، أو كان هو أحد العلاجات الممكنة؛ إذ كما أن الاضطرار يبيح الأمر الواحد إذا اضطر إليه فإنه يبيح أيضاً عدة محرمات ذاتية متساوية؛ لأن حكم الأمثال فيما يجوز ولا يجوز واحد، فمثلاً كل من عقوبة السجن وأخذ الغرامة وحرمان المستورد للبضاعة المستوردة محرم ذاتاً، لكن قد تحلل اضطراراً لأمر أهم، فإذا دار الأمر بين العقوبات الثلاث جاز أي منها إذا كانت متساوية في قدر الاضطرار.

هذا ولكن ظاهر الفقهاء في كتاب الحدود وغيره أن المخالفة إنما توجب التعزير فقط ، فاللازم ملاحظة هذا الأمر بأن يكون الانتقال من التعزير إلى عقاب آخر من باب العنوان الثانوي وقاعدة الأهم والمهم إذا كانت هناك جهة مرجحة لهذا النوع من العقوبات. هذا وربما يمكن أن يستدل لجواز الغرامة والسجن في حال الاضطرار بأمور:

الأول: ما ورد عن مولانا أمير المؤمنين عليه السلام في عهده إلى مالك الأشتر حين ولاه مصر ، حيث ورد فيه: ((فامنع من الاحتكار))^(١) إلى أن قال عليه السلام: ((فمن قارف حكرة بعد نهيك إياه فنكّل به ، وعاقب في غير إسراف))^(٢) حيث أجاز الإمام عليه السلام التنكيل ، وقيده بعدم الإسراف ، والمراد من التنكيل المعنى اللغوي أي العقوبة ،^(٣) وهي تشمل الغرامة والسجن كما هو مقتضى إطلاقها ، لكن حيث إنهما جازا بالعنوان الثانوي من باب الضرورة فإنه لا يجوز له أن يستعملهما في الزائد عن الردع الذي هو قيد الضرورة وقدرها ؛ ولذا قال عليه السلام: ((وعاقب من غير إسراف)) فإن زيادة العقاب على الاستحقاق ظلم وتجاوز.

الثاني: قوله عليه السلام: ((لي الواجد بالدين يحل عقوبته وسجنه))^(٤) فإن المدين إذا كان متمكناً من تسديد دينه ويماطل في التسديد يجوز عقوبته وسجنه ، وإطلاق العقوبة يشمل الغرامة أيضاً.

الثالث: ما رواه الدعائم عن مولانا أمير المؤمنين عليه السلام أنه قضى فيمن قتل دابة عبثاً أو قطع شجراً أو أفسد زرعاً أو هدم بيتاً أو غور بئراً أو نهراً أن يغرم

(١) نهج البلاغة: ص ٤٣٨ الكتاب ٥٣ .

(٢) المصدر نفسه .

(٣) مجمع البحرين: ج ٥ ص ٤٨٦ (نكل) ؛ لسان العرب: ج ١١ ص ٦٧٧ (نكل) .

(٤) الوسائل: ج ١٨ ص ٣٣٤ ح ٢٣٧٩٣ باب (٨) من ابواب الدين والقرض .

قيمة ما أفسد واستهلك ، وضرب جلدات نكالا ، وإن أخطأ لم يعتمد ذلك فعليه الغرم ، ولا حبس عليه ولا أدب^(١). فهو عليه السلام أثبت الغرامة للإفساد ، وإطلاق الحديث يشمل حتى ما إذا لم يكن له مالك ، كما جعل الحبس له في صورة العمد.

الرابع: ما روي عن مولانا أمير المؤمنين عليه السلام : ((أنه كان يحبس في الدين ، فإن تبين له إفلاس وحاجة خلى سبيله حتى يستفيد مالا))^(٢) وقيل عنه : ((كان يحبس في الدين ، ثم ينظر ، فإن كان له مال أعطى الغرماء ، وإن لم يكن مال دفعه الى الغرماء ، فيقول لهم : اصنعوا به ما شئتم فأجروه ، وإن شئتم فاستعملوه))^(٣).
الخامس: ما رواه الشيخ قدس سره بإسناده إلى زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال : ((كان علي عليه السلام لا يحبس في الدين إلا ثلاثة : الغاصب ومن أكل مال اليتيم ظلماً ومن أؤتمن على أمانة فذهب بها ، وإن وجد له شيئاً باعه غائباً كان أو شاهداً))^(٤).

هذا ومن المحتمل أن يراد أنه عليه السلام ما كان يحبس حبساً طويلاً إلا الثلاثة الذين استثناهم ، كما احتمله الشيخ قدس سره في الاستبصار^(٥) ، والسيد الأستاذ قدس سره في الحكم في الإسلام^(٦) ، والمستفاد من مثل هذه الروايات هو جواز المعاقبة من قبل الحاكم الشرعي ولو بمثل السجن والغرامة.

(١) دعائم الاسلام: ج ٢ ص ٤٢٤ ح ١٤٧٦ .

(٢) الاستبصار: ج ٣ ص ٤٧ ح ٣ .

(٣) المصدر نفسه: ج ٣ ص ٤٧ ح ٢ .

(٤) الاستبصار: ج ٣ ص ٤٧ ح ١ .

(٥) الاستبصار: ج ٣ ص ٤٧ - ٤٨ ح ١٥٦ .

(٦) الفقه (كتاب الحكم في الاسلام): ج ٩٩ ص ١٢١ .

السادس: ما في بعض الروايات من أن الإمام عليه السلام كان يعاقب بغير التعزير، فقد روى الشيخ قدس سره بإسناده عن طلحة، عن جعفر عليه السلام عن أبيه عليه السلام: ((أنه رفع إلى أمير المؤمنين عليه السلام رجل وجد تحت فراش امرأة في بيتها، فقال عليه السلام: هل رأيتم غير ذلك؟ قالوا: لا. قال فانطلقوا به إلى مخروء^(١) فمرّخوه عليها ظهراً لبطن ثم خلّوا سبيله))^(٢).

السابع: ما في بعض الروايات من أنه عليه السلام صفع الرجل الذي كان ينظر إلى امرأة في الطواف^(٣). وأنه عليه السلام صفع ظالماً في الكوفة وقال: ((إنه حق السلطان))^(٤) ومن الواضح أن الصفع غير التعزير الذي هو بالسوط، كما ورد أنه كان يؤدب بالدرّة^(٥)، وهي غير السوط، مما يكشف عن وجود نوع آخر من العقوبة لا هو حد ولا هو تعزير، وهو ما يراه الحاكم الشرعي من المصلحة لكن بعد توفر الشرائط كما لا يخفى.

الثامن: رواية ابن سنان المروية في الوسائل في باب جواز منع الإمام من الزنا والمحرمات ولو بالحبس والقيود. عن الصادق عليه السلام قال: ((جاء رجل إلى رسول الله صلى الله عليه وآله فقال: إن أمي لا تدفع يد لامس، فقال صلى الله عليه وآله: فاحبسها. قال: قد فعلت. قال: فامنع من يدخل عليها. قال: قد فعلت. قال صلى الله عليه وآله: قيدها، فإنك لا تبرها بشيء أفضل من أن تمنعها من محارم الله عز وجل))^(٦).

(١) المخروء: موضع الخراء. لسان العرب: ج ١ ص ٦٥ (خراً).

(٢) التهذيب: ج ١٠ ص ٤٨ ح ١٧٥؛ الوسائل: ج ٢٨ ص ١٤٥ ح ٣٤٤٢٩ باب (٤٠) من ابواب حد الزنا.

(٣) الفقه (كتاب الحكم في الاسلام): ج ٩٩ ص ١٢١.

(٤) المصدر نفسه.

(٥) البحار: ج ٢٥ ص ١٧٥ - ١٧٦ ح ١.

(٦) الوسائل: ج ٢٨ ص ١٥٠ ح ٣٤٤٤٢ باب (٤٨) من ابواب حد الزنا.

التاسع: ما في الوسائل من كتاب القضاء في باب من يجوز حبسه عن مولانا أمير المؤمنين عليه السلام قال: ((يجب على الإمام أن يحبس الفسّاق من العلماء، والجهّال من الأطباء، والمفاليس من الأكرباء))^(١) وواضح أن هذا الوجوب ناشئ من المفاسد والأضرار الكبيرة التي تسببها هذه الفئات الثلاث في المجتمع.

العاشر: ما رواه في الوسائل من كتاب الشهادات في باب شاهد الزور عن الصادق عليه السلام عن أبيه عليه السلام: ((أن علياً عليه السلام كان إذا أخذ شاهد زور فإن كان غريباً بعث به إلى حيّه، وإن كان سوقياً بعث به إلى سوقه فطيف به، ثم يحبسه أياماً، ثم يخلي سبيله))^(٢) إلى غير ذلك من الروايات المتفرقة التي ربما يجدها المتتبع في مختلف أبواب الحديث والفقه مما يدل في الجملة على أن التعزير ليس هو العقاب الوحيد للمخالفة في قبال الحد، وإنما هناك عقوبة ثالثة بحسب ما يراها الحاكم الشرعي من المصلحة وإن كانت المسألة بحاجة إلى بعض من التتبع والتأمل^(٣)؛ إذ لعل بعض هذه الموارد التي ذكرناها أو أصل الأخذ بالعقوبة الثالثة مما تحتاج إلى عمل من قبل الأصحاب.

المسألة الثانية عشرة: في جواز العقوبة التأديبية

تحصل مما تقدم أن العقوبات على أصناف ثلاثة هي: الحد والتعزير والتأديب، ولا يطبق الأول والثاني منها إلا في صورة توفر الأجواء الإسلامية الكاملة بحسب النظر العرفي لا الدقي الفلسفي لانصراف الأدلة إليه، لكن عدم توفر شروط إقامة الحدود والتعزيرات أحياناً لا يمنع الحاكم الإسلامي من الأخذ

(١) الوسائل: ج ٢٧ ص ٣٠١ ح ٣٣٧٩٨ باب (٣٢) من ابواب كيفية الحكم واحكام الدعوة .

(٢) الوسائل: ج ٢٧ ص ٣٣٤ ح ٣٣٨٧٠ باب (١٥) من كتاب الشهادات .

(٣) انظر الفقه (كتاب الحكم في الاسلام): ج ٩٩ ص ١٢١ - ١٢٢ .

بالعقوبات من باب التأديب ؛ دفعاً للفوضى والفساد والهرج والمرج ، وحفظاً
لأموال الناس ودمائهم وأعراضهم ، والمنع من اختلال النظام كما هو مقتضى
الجمع بين الأدلة ، فلا يقال : إذا خلت المسلمة من أحكام الإسلام اضطر الناس
لفعل المحرمات لحكومة القوانين غير الإسلامية عليهم ، وهي عادة تضطرهم إلى
فعل المنكر ، أو تهيب الأسباب والوسائل التي توقعهم في فعل المحرمات ؛ لأن
القوانين غير الإسلامية عادةً تنافي الإسلام ، وعليه فإنه إذا كان فاعل المحرمات
مضطراً فلا وجه للتأديب أيضاً ؛ إذ لا حرام مع الاضطرار لحكومة أدلة
الاضطرار^(١) على سائر الأدلة الأولية من المحرمات والواجبات ، لأنه يقال : إن
لارتكاب المنكر ثلاث حالات هي :

- ١- ارتكاب المنكر مع وجود البيئة الإسلامية الصالحة التي طبقت فيها
قوانين الإسلام ، فهنا تطبق أحكام الحدود والتعزيرات.
- ٢- ارتكابه في صورة الاضطرار مطلقاً ، كالذي يضطر لشرب الخمر لأجل
العلاج إذا انحصر الدواء به ، والمضطر إلى السرقة لإنقاذ نفسه من الموت وهكذا ،
وهنا لا شيء من العقوبة عليه لشمول أدلة الاضطرار له.
- ٣- ارتكابه في حالة ينطبق عليها الاضطرار بعض الشيء وعدمه بعض
الشيء ، فهنا لا مجال لرفع العقوبة مطلقاً ؛ لعدم صدق الاضطرار المطلق في
حقه ، ولا مجال لتطبيق عقوبات الحدود والتعزيرات لعدم صدق الاختيار المطلق
بالنسبة إليه ، كما لا يجوز تركه دون عقوبة ؛ لأنه فساد كبير ، فلا مجال إلا
بالالتزام بالتأديب كحل وسط يضمن به ردع فاعل المنكر مع عدم تطبيق أحكام
الحدود والتعزيرات المنصرفة إلى صورة الاختيار التام والتي لا يتحقق موضوعها

(١) مثل قوله سبحانه { فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه } سورة البقرة : الآية ١٧٣ .

إلا بشرائط خاصة لن تتوفر فيه ، وهذا هو مقتضى الجمع بين الدليلين ؛ إذ لا مجال للترك المطلق ولا الحد المطلق ، وإلا لزم نقض الغرض في أحكام العقوبات والقضاء في أكثر من جهة ، وربما يشهد له ما في متصافر الروايات من : ((أن الله قد جعل لكل شيء حداً وجعل لمن تعدى ذلك الحد حداً))^(١) بناء على حمل الحد على معناه اللغوي ، وهو المنع^(٢) والفصل بين الشئيين^(٣) الشامل للأعم من الحد والتعزير ، أو إرجاع المعنى المصطلح إليه لمنع الحد من المعاودة في الفصل ، أو فصله بين الحلال والحرام ، وقوله سبحانه : {تلك حدود الله فلا تعتدوها}^(٤) يراد بها الأحكام الشرعية ، كما يقال : حد الغائط كذا ، وحد الوضوء كذا ، وحد الصلاة كذا ، ومنه قوله ﷺ : ((للصلاة أربعة آلاف حد))^(٥) لأنها تمنع من تعديها أو دخول غيرها فيها .

ولعل ماورد عن مولانا الباقر ﷺ من قوله : ((إن الله تبارك وتعالى لم يدع شيئاً تحتاج إليه الأمة إلى يوم القيامة إلا أنزله في كتابه وبينه لرسوله ، وجعل لكل شيء حداً ، وجعل عليه دليلاً يدل عليه ، وجعل على من تعدى الحد حداً))^(٦) يعضد ما ذكرنا .

(١) الوسائل : ج ٢٨ ص ١٤ - ١٦ ح ٣٤٠٩٩ وح ٣٤١٠٠ وح ٣٤١٠١ باب (٢) من ابواب مقدمات الحدود .

(٢) مجمع البحرين : ج ٣ ص ٣٤ (حد) ؛ وانظر مجمع البيان : ج ١ ص ٢٨٠ ذيل الآية (١٨٧) من سورة البقرة .

(٣) لسان العرب : ج ٣ ص ١٤٠ (حد) ؛ وانظر المصباح المنير : ص ١٢٤ (حد) .

(٤) سورة البقرة : الآية ٢٢٩

(٥) مجمع البحرين : ج ٣ ص ٣٤ وفيه : قد حصرها الشهيد الأول في رسالته الفرضية والنقلية بما يبلغ العدد المذكور .

(٦) الوسائل : ج ٢٨ ص ١٦ ح ٤٣١٠٣ باب (٢) من ابواب مقدمات الحدود .

وبذلك يظهر أن قول المحقق قده في الشرايع : كل من فعل محرماً أو ترك واجباً فللأمام عليه السلام تعزيره بما لا يبلغ الحد ، وتقديره إلى الإمام ^(١) الظاهر في شموله لكل عقوبة ليست بحد كما صرح به في المسالك ^(٢) والجواهر ، ^(٣) وحكي عن كشف اللثام ^(٤) محمول على ما ذكرنا ، لا ما كان مزيجاً بين الاختيار والاضطرار ، أو العلم والشبهة ، كما في مثل أيامنا هذه عادة ، ولعل من هنا قيده في الرياض بصورة العلم بهما وبحكمهما ^(٥) ، وفي ظاهر الفقه الإجماع عليه ^(٦) . ولعل ما ذهب إليه جمع من الفقهاء ^(٧) من إجازة رفع الخصومات إلى الحكومات الجائرة مع علمهم بأنها لا تطبق أحكام الإسلام أخذ بالميسور من العقوبة للاهم والمهم والاضطرار والسيرة ^(٨) والاولوية المستفادة من مثل قولهم عليه السلام : ((لا بد للناس من امير بر او فاجر)) ^(٩) ، والوقوف أمام المنكر والنهي عنه بعد تعذر الأخذ بأحكام الإسلام كلا من هذا القبيل ، فتأمل .

هذا وقد مثل بعض الفقهاء لما ذكرناه بما إذا كانت التجارة والزراعة والصناعة وحياسة المباحات وبناء الدور والمصانع في الأراضي الموات مجاناً وسائر

(١) الشرايع : القسم الثاني ص ٤١٢ .

(٢) مسالك الافهام : ج ١٤ ص ٤٥٧ .

(٣) الجواهر : ج ٤١ ص ٤٤٨ .

(٤) المصدر نفسه .

(٥) الرياض : ج ١٦ ص ٦٢ .

(٦) الفقه (الحدود والتعزيرات) : ج ٨٧ ص ٤١٤ .

(٧) مهذب الاحكام : ج ٢٧ ص ٢٦ ؛ الفقه (كتاب القضاء) : ج ٨٤ ص ١٠٥ ؛ وانظر الكافي في

الفقه (ضمن الينايع الفقهية) كتاب القضاء والشهادات : ص ٥٥ - ٥٦ .

(٨) انظر الفقه (كتاب القضاء) : ج ٨٤ ص ١٠٥ .

(٩) نهج البلاغة : ص ٨٢ الخطبة ٤٠ .

الأمر حرة كما منحها الإسلام وعمل كل إنسان عملاً يدر عليه الرزق، وبنى داراً يتمكن من السكنى فيه، وتمكن من الزواج، فلم يحتج إنسان من المال لشعبه أو سكنه حتى يبرر الاحتياج لسرقته، ولم يزن من الفقر الموجب لعدم تمكنه من الزواج وإلى غير ذلك، حق ان يجري عليه الحد. وفي هذه الشروط اذا وقع في المخالفة الموجبة للحد حد، واما في غير ذلك فرمما يعزر وربما يؤدب، وإلا فهل يقال بأن الحاكم الإسلامي يحد في كل يوم عشرة آلاف إنسان لأنهم شربوا الخمر مثلاً، أو يجلد المئات أو الآلاف لأنهم ارتكبوا الزنا مثلاً، أو أكلوا الربا، إلى غير ذلك من المنكرات التي يقع فيها الناس عادة بسبب عدم تطبيق أحكام الإسلام. هذا وربما يؤيد ذلك أمران :

الأول: فتوى الفقهاء بعدم جريان أحكام الارتداد فيما إذا أصاب المسلمين فتنة، فارتد جماعة من الناس كما حدث في بعض الأزمنة المتأخرة في فتنة الشيوعيين التي جرفت بعض الشباب والشابات في بعض البلاد الإسلامية^(١).

الثاني: سيرة الرسول الأعظم ﷺ وأمير المؤمنين ﷺ في عدم تعزيز الفارين عن الزحف في جملة من حروبه ﷺ^(٢)، وعدم تطبيق الإمام أمير المؤمنين ﷺ حكم الارتداد على أهالي النهروان وغيرهم^(٣) مع دلالة الاخبار المتواترة على ان محاربي علي ﷺ كفرة^(٤)؛

(١) انظر الفقه (كتاب الحدود والتعزيرات) : ج ٨٨ ص ٢٦٩ - ٢٧١ .

(٢) السيرة الحلبية: ج ٣ ص ٥٠٤ ؛ اسد الغابة: ج ٤ ص ٢١ ؛ مجمع البيان: ج ٢ ص ٥٢٤ ذيل الآية ١٥٥ من سورة ال عمران ؛ وتفسير نور الثقلين: ج ١ ص ٤٧٩ ح ٤٠٢ وح ٤٠٣ ؛ الارشاد: ج ١ ص ٨٢ - ٨٤ .

(٣) انظر مناقب آل ابي طالب: ج ٢ ص ١١٤ ؛ تلخيص الشافي: ج ٢ ص ٢٧٤ - ٢٧٥ ؛ شرح المقاصد: ج ٥ ص ٣٠٥ - ٣٠٨ .

(٤) في المناقب: روى عنه ﷺ المخالف والمؤلف: ((يا علي حريك حربي ، وسلمك سلمى)) . ومعلوم انه ﷺ انما اراد ان احكام حريك تماثل احكام حربي ، ولم يرد ان احد الحريين هو الاخر ؛ لان المعلوم -

لانهم بغاة، والبغاة كفره بالاجماع^(١) فيستحقون القتل، واما قوله سبحانه: {وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا}^(٢) فاما خارجة موضوعا عن محاربة الامام المعصوم عليه السلام ولكونها مسوقة لبيان حكم طائفتين من المؤمنين بغت احدهما على الاخرى لامر دنيوي، واما باعتبار ماكانوا عليه قبل الحرب من الايمان تجوزا، فان المشتق يصدق على مامضى بهذا اللحاظ، والسّر في ذلك: ان من حارب الامام عليه السلام كان دافعا لامامته، ودفع الامامة كدفع النبوة كفر؛ ولان لازم المحاربة الجهل والانكار لامامته، وقد تضافر النص الصحيح بطرق الفريقين: ((من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية))^(٣) وميتة الجاهلية هي ميتة الكفر، وقد روى الجمهور عنه عليه السلام: ((ان قتال المسلم كفر))^(٤) وانفقوا على انه عليه السلام المصيب في جميع الحروب؛ لما ثبت من امامته وانعقاد البيعة له^(٥).

- خلاف ذلك، واذا كان حرب النبي كفرا كان ذلك في حربه عليه السلام ايضا. انظر مناقب آل ابي طالب: ج ٣ ص ٢١٧؛ البحار: ج ٤٠ ص ١٧٧ ح ٥٩. وعن ابن مجاهد في التاريخ، والطبري في الولاية، والدليمي في الفردوس، واحمد في الفضائل، والاعمش عن ابي وائل، وعن عطية عن عائشة، وقيس عن ابي حازم عن جرير بن عبد الله قالوا: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: ((علي خير البشر فمن ابي فقد كفر)) انظر المصدر نفسه: ص ٦٧. وباسانيد عدة: سئل جابر وحذيفة عن علي عليه السلام فقالا: علي خير البشر لايشك فيه الا كافر، وروى عطاء عن عائشة مثله، ورواه سالم بن ابي الجعد عن جابر باحد عشر طريقا. المصدر نفسه: ص ٦٧، وفي البحار عنه عليه السلام: ((من فارقتي فقد فارقت الله، ومن فارقت عليا فقد فارقتني)) انظر البحار ج ٣٢ ص ٣٢٦.

(١) انظر تلخيص الشافي: ج ٢ ص ٢٧٤؛ وانظر كشف المراد: ص ٤٢٣.

(٢) سورة الحجرات: الآية ٩.

(٣) الكافي: ج ١ ص ٣٧٧ ح ٣؛ وص ٣٧٦ ح ١ و ٢؛ وانظر صحيح مسلم: ج ٤ ص ١٢٦ ح ٥٨؛ وص ١٢٥ ح ٥٦؛ شرح المقاصد: ج ٨ ص ٢٣٩.

(٤) شرح المقاصد: ج ٥ ص ٣٠٦.

(٥) المصدر نفسه: ص ٣٠٧-٣٠٨ وقد اختلفوا في حكم محاربه عليه السلام: فقال قوم: هم بغاة، وقال قوم: هم فسقة. انظر شرح المواقف: ج ٨ ص ٣٧٤.

المسألة الثالثة عشرة: في موضوعية العقوبات أو طريقتها

وتظهر الثمرة بينهما في أنه على الأول يجب تطبيق قانون العقوبات سواء أفاد في ردع المنكر أم لا ، وعلى الثاني يجب ما دام لم ينقلع عن المنكر ، فإذا انقلع يرتفع موضوعه ، وعليه فالتائب قبل العقوبة لا يعاقب بعد ذلك الا اذا دل دليل خاص عليه ، فإن النسبة المنطقية بين الردع والعقوبة العموم من وجه ؛ إذ قد يرتدع قبل العقوبة ، وقد يقام الحد ولا يرتدع ، وقد يقام الحد ويرتدع . وكيف كان ، لو تاب المذنب او الجاني وارتدع قبل إقامة الحد والعقاب ، فهل يعاقب أم لا؟ .

إحتمالان في المسألة :

الأول: الوجوب ، وذلك لوجهين :

أحدهما: المجازاة ليدوق وبال ما ارتكب ؛ ولذا جرت سيرة عقلاء العالم على ذلك ؛ فإن من سرق أو قتل عمداً أو ما أشبه سجنوه أو قتلوه أو غرموه وإن تاب وندم على ما فعل ، وهو يكشف عن الارتكاز الممضى من قبل الشارع ، ويشمله إطلاق الأدلة . هذا بالإضافة إلى حكم العقل بالمنع من المنكر والحد من الفساد الكبير لما في العقوبة من تطويق للجريمة حتى لا ترتكب مرة ثانية .

وثانيهما: ليكون عبرة لغيره كما قال سبحانه وتعالى : { فشرّد بهم من خلفهم }^(١) .

الثاني: أن يقال برجوع الأمر إلى الحاكم الشرعي إن شاء عفا وإن شاء عاقب على تفصيل ذكره الفقهاء في كتاب الحدود ، خصوصاً وإن الشارع المقدس أراد للناس الهداية والإصلاح ، وجعل العقوبة رادعة عن الفساد ، ودافعة للناس

(١) سورة الانفال : الآية ٥٧ .

إلى مزيد من الإصلاح، فإذا وقعوا في الإصلاح وتابوا من المنكر فقد تحقق الغرض، وهذا هو الملاك الأهم عند الشارع.

واليه ذهب جمع من الفقهاء في مثل الزنا، وبضميمة الاطلاق والسكوت في غيره وعدم فهم الخصوصية وعدم وجود دليل خاص يخصصه بالزنا وعدم القول بالفصل يمكن القول بجريانه في غيره ايضا، بل في المسالك: التوبة قبل ثبوت موجب العقوبة عند الحاكم مسقطه للحد مطلقاً^(١)، وربما يفصل بين ماكانت التوبة قبل الرفع الى الحاكم فيعفى عنه وبعده فيعاقب، اختاره جمع منهم الشيخ قده في النهاية^(٢)، والمحقق قده في الشرايع^(٣)، والعلامة قده في المختلف^(٤)، والشهيد قده في المسالك^(٥). دلت على الاول صحيحة عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام قال: ((السارق اذا جاء من قبل نفسه تابا الى الله عزوجل ترد سرقة الى صاحبها ولاقطع عليه))^(٦) وفي رواية ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام في رجل اقيمت عليه البينة بانه زنى، ثم هرب قبل ان يضرب. قال: ((إن تاب فما عليه شيء، وان وقع في يد الامام اقام عليه الحد))^(٧) وعن امير المؤمنين عليه السلام: ((ما أقبح بالرجل منكم ان ياتي بعض هذه الفواحش فيفضح نفسه على رؤوس الملأ، افلا تاب في بيته؟ فوالله لتوبته فيما بينه وبين الله افضل من

(١) مسالك الافهام: ج ١٤ ص ٤٧٠ .

(٢) النهاية ونكتها: ج ٣ ص ٢٩١ .

(٣) الشرايع: القسم الثاني ص ٤١٤ الرابعة.

(٤) المختلف: ج ٩ ص ١٦١ .

(٥) مسالك الافهام: ج ١٤ ص ٤٧٠ .

(٦) الوسائل: ج ٢٨ ص ٣٦ ح ٣٤١٥٤ باب (١٦) من ابواب مقدمات الحدود.

(٧) المصدر نفسه: ص ٣٧ ح ٣٤١٥٧ .

اقامتي عليه الحد))^(١) وفي النبوي الشريف: ((لو استتر ثم تاب كان خيرا له))^(٢) وانصراف ادلة العقوبات خصوصا التعزيرات عن صورة الاقلاع الا في مواضع مخصوصة.

وعلى الثاني رواية سماعة عن ابي عبد الله عليه السلام قال: ((من اخذ سارقا فعفى عنه فذلك له ، فاذا رفع الى الامام قطعه ، فان قال الذي سرق له : انا اهبه له لم يدعه الى الامام حتى يقطعه اذا رفعه اليه ، وانما الهبة قبل ان يرفع الامام ، وذلك قول الله عز وجل : { والحافظون لحدود الله } فاذا انتهى الحد الى الامام فليس لاحد ان يتركه))^(٣) وغيرها من الاخبار^(٤) .

واختار جمع العفو في الاول والتخيير في الثاني ، كما حكى عن المفيد وابي الصلاح قدس سرهما^(٥) ، وصرح به السيد الاستاذ (اعلى الله مقامه الشريف) في الفقه^(٦) . والظاهر ثبوت التخيير للحاكم الشرعي الجامع للشرائط النائب عن الامام عليه السلام ؛ لظهور الادلة في التخيير في انه حكم شرعي كسائر التخيارات الشرعية ، لافرق فيها بين الامام وغيره ، فتأمل^(٧) .

المسألة الرابعة عشرة: في سماحة عقوبات الاسلام

لا يخفى أن المقصود من الدولة الإسلامية هي الدولة العادلة التي تطبق قوانين الإسلام وتلتزم بأحكامه ، لا من تسمي نفسها إسلامية أو ينتحل

(١) المصدر نفسه: ص ٣٦ ح ٣٤١٥٥ .

(٢) المصدر نفسه: ص ٣٧ ح ٣٤١٥٨ .

(٣) المصدر نفسه: ص ٣٩ ح ٣٤١٦٢ باب (١٧) من ابواب مقدمات الحدود .

(٤) انظر المصدر نفسه: ص ٣٨ - ٣٩ ح ٣٤١٦٠ و ٣٤١٦١ .

(٥) انظر المختلف: ج ٩ ص ١٦٢ .

(٦) الفقه (كتاب الحدود والتعزيرات): ج ٨٧ ص ٤١٨ .

(٧) انظر مهذب الاحكام: ج ٢٧ ص ٢٥٧ ؛ السبيل الى انهاض المسلمين: ص ٢١٢ - ٢١٣ .

مسؤولوها الإسلام، فالإشكال على العقوبات الإسلامية بأنها صارمة لوجود بعض التسامح في عقوبات الأنظمة الديمقراطية غير وارد؛ لأنه يقال: إن عقوبات الإسلام ليست صارمة مطلقاً ولا متساهمة مطلقاً، بل هي الحد الوسط الذي يجمع بين ألم العقوبة وفرض الارتداع، وهو أقرب إلى العقل من السجن والتغريم وما أشبه ذلك من العقوبات التي تطبقها القوانين الوضعية؛ وذلك لأن الأمر يحتاج أحياناً إلى الشدة، فكما أن الشدة مطلقاً غير صحيحة عند العقلاء فكذلك اللين، وليست كذلك في عقوبات الأنظمة الديمقراطية لكونها صارمة مطلقاً من هذه الجهة، بل إن عقوبات الإسلام هي التي تتسم بالسماحة والعفو؛ وذلك لوجود مساحات واسعة في تطبيق الأحكام الشرعية يمكن للحاكم الشرعي أن يلتزم فيها باللين والعفو، منها جواز أخذ الحاكم بقانون الأهم والمهم في تخفيف العقوبة أو إسقاطها، ومنها إعطاء الإسلام لصاحب الحق في الحد كالقصاص أو العفو أو تبديله بالدية مثلاً. ومنها أنه ألزم في تطبيق الحدود وما أشبه ذلك بلزوم توفر الشروط الصعبة مما يقلل من وقوعها كثيراً، بل يوجب الندرة الكثيرة في تطبيق الحدود، فمثلاً يشترط الإسلام في حد السرقة خمسة وأربعين شرطاً كما ذكره السيد الشيرازي قَدَسَ فِي كِتَابِيهِ الحدود والتعزيرات وممارسة التغيير لانقاذ المسلمين^(١)، وفي حد الزنا واللواط اشترط رؤية أربعة عدول كاملين في المكحلة، أو إقرار أربع مرات مع توفر الشروط في الإقرار^(٢).

ومع كل ذلك يبقى إقامة الحد فرضاً نادر الوقوع؛ لندرة توفر شرائطه عادة، أو لعدم وقوع ما يسببه في المجتمع الإسلامي بعد اصلاحه بتطبيق سائر

(١) الفقه (كتاب الحدود والتعزيرات): ج ٨٨ ص ٦٠ - ٩١؛ ممارسة التغيير ص ٤٤٩ - ٤٥١.

(٢) انظر السبيل الى انهاض المسلمين: ص ٢٦٢ - ٢٦٣.

قوانين الاسلام، كما يجد الإنسان تلك الندرة في زمان حكومة رسول الله ﷺ. ومن الواضح أن تطبيق العقوبات بهذه الندرة ليست مبعثاً للقلق والخوف، بل القلق والخوف يتحققان في عدم الحد، حيث لا يأمن الإنسان على ماله ونفسه وعرضه، كما نرى ذلك الخوف والقلق كثيراً في بلدان مثل أوروبا وأمريكا، حيث ذكروا أن القلق والخوف بسبب عدم ارتداع الفاعلين للمنكرات هو الذي يخيم على طائفة كبيرة من المجتمع الذي يعيش في تلك البلدان على تفصيل شهدت به بعض الدراسات والتقارير الاجتماعية.

المسألة الخامسة عشرة: في التعزير على المعاصي

المشهور بين الفقهاء أن كل مرتكب لمحرّم وتارك لواجب عليه التعزير لكونه من مراتب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر، لكن في كونه واجبا مطلقاً أو في بعض الصور احتمالاً:

الأول: الوجوب مطلقاً.

الثاني: الوجوب في صورة عدم الارتداع بغيره، والأّ تخير الحاكم بينه وبين غيره مما يرى فيه المصلحة، وهو الظاهر من كلمات جمع منهم. ففي المبسوط قال الشيخ قَدَسُ: إذا فعل إنسان ما يستحق به التعزير مثل إن قبل امرأة حراماً، أو أتاها فيما دون الفرج، أو أتى غلاماً بين فخذه عندهم - لأن عندنا ذلك لواط - أو ضرب إنساناً أو شتمه بغير حق فللإمام تأديبه، فإن رأى أن يوبخه على ذلك ويبيته أو يحبسّه فعل، وإن رأى أن يعزّره فيضربه ضرباً لا يبلغ به ادنى الحدود، وادناها أربعون جلدة فعل، فإذا فعل فإن سلم منه فلا كلام، وإن تلف منه كان مضموناً عند قوم، وقال قوم: إن علم الإمام أنه لا يردعه إلا التعزير وجب عليه أن يعزّره، وإن رأى أنه يرتدع بغيره كان التعزير إليه

إن شاء عزره، وإن شاء تركه، فإن فعل ذلك فلا ضمان على الإمام، سواء عزره تعزيراً واجباً أو مباحاً، وهو الذي يقتضيه مذهبنا^(١). وإطلاقه يشمل صورة العفو أيضاً، كما انه يؤكد ما ذكرناه في المسألة السابقة من عد التأديب من العقوبات في صورة عدم إمكان إقامة الحد أو التعزير.

بل في السرائر: للسلطان ان يعاقب من يقتل العبيد بما ينزجر عنه مثله في المستقبل^(٢)، ولا خصوصية للعبيد، بل ذلك يجري في غيره من الجنايات والمعاصي لوحدة الملاك.

وفي القواعد قال العلامة قدس سره: وكل من فعل محرماً أو ترك واجباً كان للإمام تعزيره بما لا يبلغ الحد، لكن بما يراه الإمام، ولا يملك حد الحر في الحر ولا حد العبد في العبد^(٣). فإن ظاهر كلامه قدس سره أن للإمام ذلك وهو مفوض في تنفيذه لا أنه واجب عليه.

وفي كشف اللثام في شرح عبارة القواعد قال: ثم وجوب التعزير في كل محرم من فعل أو ترك إن لم ينته بالنهي والتوبيخ ونحوهما فهو ظاهر لوجوب إنكار المنكر، وأما إن انتهى بما دون الضرب فلا دليل إلا في مواضع مخصوصة ورد النص فيها بالتأديب أو التعزير، ويمكن تعميم التعزير في كلامه وكلام غيره بما دون الضرب من مراتب الإنكار^(٤).

وفي الخلاف: التعزير إلى الإمام بلا خلاف إلا أنه إذا علم أنه لا يردعه إلا التعزير لم يجز له تركه، وإن علم أن غيره يقوم مقامه من الكلام والتعنيف كان له

(١) المبسوط: ج ٨ ص ٦٦ .

(٢) السرائر: ج ٣ ص ٣٥٤ .

(٣) القواعد: ج ٣ ص ٥٤٨ .

(٤) كشف اللثام: ج ٣ ص ٤١٥ .

أن يعدل إليه ، ويجوز له تعزيره ، وبه قال أبو حنيفة ، وقال الشافعي : هو بالخيار في جميع الأحوال^(١) ، إلى غير ذلك من عباراتهم . ولعل هذا ما يستظهر أيضاً من كلمات جمع من فقهاءنا المتأخرين كما يظهر من الجواهر^(٢) والفقهاء^(٣) ، وأما أدلة المشهور على وجوب التعزير فمناقش فيها من حيث الأسانيد والدلالات^(٤) .
وأما ما اخترناه فتدل عليه النصوص .

منها : ما رواه في تحف العقول عن أبي الحسن الثالث عليه السلام في حديث قال : ((وأما الرجل الذي اعترف باللواط فإنه لم تقم عليه بينة ، وإنما تطوع بالإقرار من نفسه ، وإذا كان للإمام الذي من الله أن يعاقب عن الله كان له أن يمن عن الله ، أما سمعت قول الله عز وجل : { هذا عطاؤنا فامنن أو أمسك بغير حساب }^(٥)))^(٦) .
ومنها : ما عن السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام قال : ((قال رسول الله صلى الله عليه وآله : عليكم بالعفو فإن العفو لا يزيد العبد إلا عزاً ، فتعافوا يعزكم الله))^(٧) .
ومنها : ما عن حمران عن أبي جعفر عليه السلام قال : (الندامة على العفو أفضل وأيسر من الندامة على العقوبة)^(٨) .

ومنها : ما عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال : ((إن رسول الله صلى الله عليه وآله أتني باليهودية التي سمت الشاة للنبي صلى الله عليه وآله فقال لها : ما حملك على ما صنعت؟

(١) الخلاف : ج ٥ ص ٤٩٧ .

(٢) الجواهر : ج ٤١ ص ٤٤٨ - ٤٤٩ .

(٣) الفقه (كتاب الدولة الإسلامية) : ج ١٠١ ص ١٨٢ .

(٤) انظر الفقه (كتاب الدولة الإسلامية) : ج ١٠١ ص ١٨٥ - ١٨٦ .

(٥) سورة ص : الآية ٣٩ .

(٦) تحف العقول : ص ٣٥٦ .

(٧) الكافي : ج ٢ ص ١٠٨ ح ٥ .

(٨) الكافي : ج ٢ ص ١٠٨ ح ٦ .

فقلت : قلت : إن كان نبياً لم يضره ، وإن كان ملكاً أرحمت الناس منه . قال :
فعفا رسول الله ﷺ عنها))^(١) .

ومنها : ما في نهج البلاغة في كتاب امير المؤمنين ﷺ إلى مالك الأشر
حينما ولاه مصر: ((وأشعر قلبك الرحمة للرعية ، والمحبة لهم ، واللفظ بهم ،
ولا تكونن عليهم سبعا ضارياً تغتنم أكلهم ، فإنهم صنفان : إما أخ لك في
الدين ، أو نظير لك في الخلق ، يفرط منهم الزلل ، وتعرض لهم العلل ، ويؤتى
على أيديهم في العمد والخطأ ، فأعطهم من عفوك وصفحك مثل الذي تحب
وترضى أن يعطيك الله من عفوه وصفحه ، فإنك فوقهم ، ووالي الأمر عليك
فوقك ، والله فوق من ولّك - إلى أن قال ﷺ - : ولا تندمن على عفوي ، ولا
تبجحن بعقوبة))^(٢) .

وهو ظاهر في تفويض العفو إلى الحاكم ، فيطبقه بما يراه صلاحاً .

ومنها : ما عن علي بن الحسين ﷺ : ((وأما حق رعيتك بالسلطان فأَنْ
تعلم أنهم صاروا رعيتك لضعفهم وقوتك ، فيجب أن تعدل فيهم ، وتكون لهم
كالوالد الرحيم ، وتغفر لهم جهلهم ، ولا تعاجلهم بالعقوبة ، وتشكر الله عز
وجل على ما آتاك من القوة عليهم))^(٣) .

ومنها : ما عن الإمام الصادق ﷺ أنه قال : ((ثلاثة تجب على السلطان
للخاصة والعامة : مكافأة المحسن بالإحسان ليزدادوا رغبة فيه ، وتغمّد ذنوب
المسيء ليتوب ويرجع عن غيه ، وتألفهم جميعاً بالإحسان والإنصاف))^(٤) .

(١) الكافي : ج ٢ ص ١٠٨ ح ٩ .

(٢) نهج البلاغة : ص ٤٢٧ - ٤٢٨ الكتاب ٥٣ .

(٣) الوسائل : ج ١٥ ص ١٧٤ ح ٢٠٢٢٦ باب (٣) من ابواب جهاد النفس .

(٤) تحف العقول : ص ٢٣٥ ؛ البحار : ج ٧٥ ص ٢٣٣ ح ٤٠ .

وعنه عليه السلام: ((العفو عند القدرة من سنن المرسلين والمتقين))^(١) .

ومنها : ما عن مولانا أمير المؤمنين عليه السلام: ((عند كمال القدرة تظهر فضيلة العفو))^(٢) .

ومنها : ما في شرح ابن أبي الحديد المعتزلي لنهج البلاغة : أن علياً عليه السلام حاربه أهل البصرة ، وضربوا وجهه ووجوه أولاده بالسيوف ، وشتموه ولعنوه ، فلما ظفر بهم رفع السيف عنهم ، ونادى مناديه في أقطار العسكر: ألا لا يتبع مولاً ، ولا يجhez على جريح ، ولا يقتل مستأسر ، ومن ألقى سلاحه فهو آمن ، ومن تحيز إلى عسكر الإمام فهو آمن ، ولم يأخذ أثقالهم ، ولا سبى ذراريهم ، ولا غنم شيئاً من أموالهم ، ولو شاء أن يفعل كل ذلك لفعل ، ولكنه أبى إلا الصفح والعفو ، وتقيّل سنة رسول الله صلى الله عليه وآله يوم فتح مكة ، فإنه عفا والأحقاد لم تبرد ، والإساءة لم تنس^(٣) .

أقول: لعل قوله: ((تقيّل سنة رسول الله صلى الله عليه وآله)) بمعنى أشبهه ، كما يقال تقيّل فلان أباه أي أشبهه^(٤) ، وعمل عمله^(٥) ، وهذا ما جرت عليه سيرة الأئمة الطاهرين عليهم السلام كالحسن والحسين سيدي شباب أهل الجنة وغيرهما في موارد العفو مع التمكن من العقوبة حداً أو تعزيراً ، وهذا ما دلّ عليه القرآن الكريم في جملة من الآيات ، منها: قوله سبحانه وتعالى: ﴿ واصبر على ما يقولون واهجرهم

(١) البحار : ج ٦٨ ص ٤٢٣ ح ٦٢ .

(٢) غرر الحكم : ج ٢ ص ٣١ .

(٣) شرح نهج البلاغة : ج ١ ص ٢٣ .

(٤) لسان العرب : ج ١١ ص ٥٨٠ (قيل) .

(٥) تاج العروس : ج ٨ ص ٩٢ (قيل) .

هجراً جميلاً^(١) وقوله سبحانه: {والكاظمين الغيظ والعافين عن الناس والله يحب المحسنين}^(٢) وقوله عز وجل: {ادفع بالتي هي أحسن السيئة نحن أعلم بما يصفون}^(٣) وقال عز وجل: {ولا تزال تطلع على خائنة منهم إلا قليلاً منهم فاعف عنهم واصفح إن الله يحب المحسنين}^(٤) وقال عز وجل: {فاصفح الصفح الجميل}^(٥) وقال تبارك وتعالى: {خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين}^(٦) إلى غيرها من الآيات والروايات والسيرة الطاهرة.

ولا يقال: أن الأمر بالعفو يختص بالسلوك الشخصي في التعامل مع الناس لانصراف مثل هذه الأدلة إليه.

لأنه يقال: أنه خلاف الظاهر المستفاد منه العموم والإطلاق الأبيان عن الانصراف. هذا أولاً.

ثانياً: بعضه ورد في نص السلطان والوالي كما في عهد الأشر النخعي^(٧)، بل وبعض الآيات فيها خطاب للنبي الأعظم ﷺ وهو الحاكم الأعلى للمسلمين.

وثالثاً: على فرض التسليم بانصرافه إلى الأمور الشخصية فهذا انصراف بدوي؛ بداهة شموله للأمور العامة بالأولوية القطعية، فإن المندوب شرعاً في

(١) سورة المزمل : الآية ١٠ .

(٢) سورة ال عمران : الآية ١٣٤ .

(٣) سورة المؤمنون : الآية ٩٦ .

(٤) سورة المائدة : الآية ١٣ .

(٥) سورة الحجر : الآية ٨٥ .

(٦) سورة الاعراف : الآية ١٩٩ .

(٧) وهو كتاب امير المؤمنين ﷺ الى واليه مالك الاشر حين ولّاه على مصر وقد مر علينا فراجع .

الأقل مندوب في الأكثر، بل مناسبة الحكم والموضوع تقتضي الأولوية في الحاكم لترتب الكثير من المصالح الهامة على عفو السلطان ؛ ولذا جرت سيرة العقلاء عليه، واستقلّ العقل بحسنه واستحقاقه للمدح، وبذلك يظهر أن ما يدلّ على حتمية العقوبة إما مطلقاً أو في الجملة هو إلماع إلى الأصل في ثبوت الحق لا إلى عدم اختيار الإمام وتحديد كيفية الأخذ بالعقاب.

إن قلت : إن المتتبع في أدلة العقوبات من الاخبار يجد انها ثلاث طوائف .

الأولى: ما يدل على حتمية العقوبة.

الثانية: ما يدل على العفو.

الثالثة: ما يفصل بين الحد فيلزم والتعزير فيختار .

وبهذه الطائفة الثالثة نجمع بين الإطلاقين في الطائفة الأولى والثانية

يقال: قد عرفت فيما تقدم أن في نفس الحد هناك مجالاً للعفو أيضاً، وبذلك لا يكون الجمع المذكور جمعاً عرفياً، بل هو أقرب إلى التبرعي لإطلاق أدلة الاختيار. نعم العفو في التعزير أولى والعقوبة في الحد أولى، وبذلك تسقط حجية الجملة الأخيرة في مرسل البرقي بالإضافة إلى ضعف سنده، فعن بعض اصحابه عن بعض الصادقين عليه السلام قال: ((جاء رجل إلى أمير المؤمنين عليه السلام فأقر بالسرقة، فقال له: أتقرأ شيئاً من القرآن؟ قال: نعم، سورة البقرة، قال: قد وهبت يدك لسورة البقرة. قال: فقال الأشعث: أتعطل حداً من حدود الله تعالى؟ فقال: وما يدريك ما هذا؟ إذا قامت البينة فليس للإمام أن يعفو، وإذا أقر الرجل على نفسه فذاك إلى الإمام إن شاء عفا وإن شاء قطع))^(١) ونحوه خبر

(١) عوالي اللآلي: ج ٢ ص ١٥٨ ح ٤٣٦؛ الاستبصار: ج ٤ ص ٢٥٢ ح ٩٥٥؛ الوسائل: ج ٢٨ ص ٤١ ح ٣٤١٦٥ باب ١٨ من ابواب مقدمات الحدود واحكامها .

طلحة بن زيد عن الصادق عليه السلام (١).

ولعل من هنا قال المفيد (رضوان الله عليه) في المقنعة: من زنى وتاب قبل أن تقوم الشهادة عليه بالزنى درأت عنه التوبة الحد؛ فإن تاب بعد قيام الشهادة عليه كان للإمام الخيار في العفو عنه أو إقامة الحد عليه حسب ما يراه من المصلحة في ذلك له ولأهل الإسلام، فإن لم يتب لم يجز العفو عنه في الحد بحال (٢)، وقريباً منه ما قاله أبو الصلاح الحلبي رحمته الله في الكافي: فإن تاب الزاني أو الزانية قبل قيام البينة عليه وظهرت توبته وحمدت طريقته سقط عنه الحد، وإن تاب بعد قيام البينة فالإمام العادل مخير بين العفو والإقامة، كذلك لغيره إلا بإذنه، وتوبة المرء سراً أفضل من اقراره ليحد (٣).

ومثله ما قاله ابن زهرة (رضوان الله عليه) في الغنية: وإن تاب بعد ثبوت الزنا عليه فللإمام العفو عنه، وليس ذلك لغيره (٤). وهذا ما اختاره السيد الأستاذ أعلى الله مقامه في كتابه الدولة الإسلامية (٥).

المسألة السادسة عشرة: في حرمة التعذيب

لا يجوز ضرب المتهم أو أذاه أو سجنه وما أشبه ذلك من أجل انتزاع إقراره، أو لكشف ما يحتمل أنه مطلع عليه حتى يبينه للحاكم، وعليه الاجماع (٦).

(١) الوسائل: ج ٢٨ ص ٢٥٠ - ٢٥١ ح ٣٤٦٨٤ باب (٣) من ابواب حد السرقة .

(٢) المقنعة: ص ٧٧٧ .

(٣) الكافي في الفقه: ص ٤٠٧ .

(٤) الغنية: ص ٤٢٤ .

(٥) الفقه (كتاب الدولة الإسلامية): ج ١٠١، ص ١٨٣ .

(٦) الرياض: ج ١٣ ص ١٢٦؛ الجواهر: ج ٣٥ ص ١٠٤؛ مهذب الاحكام: ج ٢١ ص ٢٤٠؛ الفقه

(كتاب التدبير والمكاتبة): ج ٧٣ ص ٣٥٨ .

وفي الدروس : لافرق بين الاكراه على الاقرار بالحد او الجناية او المال (١) ، وكذا لافرق في المكروه بين من ضرب حتى الجيء الى الاقرار وبين من هدد عليه في ايذاء مكروه به لا يليق بمثله تحمله عادة من ضرب وشتم واخذ مال ونحو ذلك (٢) ولعل مستند الاجماع الاخبار.

ففي صحيح الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال : ((قال رسول الله صلى الله عليه وآله : إن أعتى الناس على الله عز وجل من قتل غير قاتله ومن ضرب من لم يضربه)) (٣). ومثله رواية الوشاء عن الرضا عليه السلام. وفي خبر جابر عن أبي عبد الله عليه السلام قال : ((لو أن رجلاً ضرب رجلاً سوطاً لضربه الله سوطاً من نار)) (٤).

وفي خبر السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام قال : ((قال رسول الله صلى الله عليه وآله : إن ابغض الناس إلى الله عز وجل رجل جرد ظهر مسلم بغير حق)) (٥).

وعن أبي البخري عن أبي عبد الله عليه السلام : ((أن أمير المؤمنين عليه السلام قال : من أقر عند تجريد أو تخويف أو حبس أو تهديد فلا حد عليه)) (٦).

وعن إسحاق بن عمار عن جعفر عن أبيه عليه السلام أن علياً عليه السلام كان يقول : ((لا قطع على أحد يخوف من ضرب ، ولا قيد ولا سجن ولا تعنيف إلا أن يعترف ، فإن اعترف قطع ، وإن لم يعترف سقط عنه لمكان التخويف)) (٧) والظاهر أن قوله عليه السلام : ((وإن لم يعترف)) أنه لم يعترف باختياره وإنما كان اعترافه كرهاً.

(١) الدروس : ج ٣ ص ١٢٨ .

(٢) مسالك الافهام : ج ١١ ص ٨٩ .

(٣) الكافي : ج ٧ ص ٢٧٤ ح ٢ .

(٤) الفقيه : ج ٤ ص ٦٧ ح ١٩٩ .

(٥) الكافي : ج ٧ ص ٢٦٠ ح ٢ .

(٦) الكافي : ج ٧ ص ٢٦١ ح ٦ .

(٧) التهذيب : ج ١٠ ص ١٢٨ ح ٥١١ .

وعن سليمان بن خالد قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل سرق سرقة فكابر عنها فضرب ، فجاء بها بعينها ، هل يجب عليه القطع ؟ قال : ((نعم ، ولكن لو اعترف ولم يلجأ للسرقة لم تقطع يده لأنه اعترف على العذاب))^(١) .

وعن دعائم الإسلام عن علي عليه السلام : ((من أقر بحد على تخويف أو حبس أو ضرب لم يجز ذلك عليه ، ولا يحد))^(٢) .

وعن علي عليه السلام أيضاً : ((أنه أتى برجل اتهم بسرقة أظنه خاف عليه أن يكون إذا سأله تهيب بسؤاله فأقر بما لم يفعل ، فقال له علي عليه السلام : ((أسرقت ؟ قل : لا ، إن شئت)) فقال : لا ، ولم تكن عليه بينة فحلى سبيله^(٣) .

وفي دعائم الإسلام : عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه رخص في تقرير المتهم بالقتل والتلطف في استخراج ذلك منه ، وقال علي عليه السلام : ((لا يجوز على رجل قود ولا حد بإقرار بتخويف ولا حبس ولا ضرب ولا قيد))^(٤) .

وفي مسند زيد بن علي عن أبيه ، عن جده ، عن علي عليه السلام قال : ((لما كان في ولاية عمر أتي بامرأة حامل فسألها عمر فاعترفت بالفجور ، فأمر بها عمر أن ترحم ، فلقبها علي بن أبي طالب عليه السلام فقال : ما بال هذه ؟ قالوا : أمر بها عمر أن ترحم ، فردها علي عليه السلام فقال : أمرت بها أن ترحم ؟ فقال : نعم ، اعترفت عندي بالفجور ، فقال علي عليه السلام : هذا سلطانك عليها ، فما سلطانك على ما في بطنها ؟ قال : ما علمت أنها حبلى . قال أمير المؤمنين عليه السلام إن لم تعلم فاستطرى رحمها ،

(١) الكافي : ج ٧ ص ٢٢٣ - ٢٢٤ ح ٩ .

(٢) دعائم الإسلام : ج ٢ ص ٤٦٦ ح ١٦٥٥ .

(٣) دعائم الإسلام : ج ٢ ص ٤٦٩ ح ١٦٦٩ .

(٤) دعائم الإسلام : ج ٢ ص ٤٠٨ ح ١٤٢٠ ؛ مستدرک الوسائل : ج ١٨ ص ٢٧٣ ح ٢٢٧٢٨ باب (١١) من

ابواب دعوى القتل .

ثم قال ﷺ: فلعلك انتهرتها أو أخفتها؟ قال: قد كان ذلك، فقال: أما سمعت رسول الله ﷺ يقول: لا حد على معترف بعد بلاء، إنه من قيدت أو حبست أو تهددت فلا إقرار له. قال: فخلي عمر سبيلها، ثم قال: عجزت النساء أن يلدن مثل علي بن أبي طالب، لولا علي لهلك عمر^(١).

وبذلك ظهر أن ما نسب إلى رسول الله ﷺ من التعذيب باطل لا أساس له، بل القرائن تدل على أنه من الوضاعين ومن جاعلي الأحاديث تزلفاً إلى الأمراء، واستحوذاً على المال الحرام، وتصحيحاً لأعمال مثل الحجاج وابن زياد ومن اشبههما، بل على بعضها تظهر أمارة الإسرائيليات فضلاً عن منافاتها لضرورة الإسلام وحكم العقل وسمات النبوة، فإنها أدلة ثلاثة قطعية ويقينية تكفي في إسقاط ما يعارضها.

وكذلك يظهر الإشكال في استدلال بعض المتأخرين على جواز التعذيب بروايتين عن رسول الله ﷺ لعدم تمامية الدلالة فيهما:

الأولى: أنه في بدر أتوا رسول الله ﷺ بغلامين وهو قائم يصلي فقالا: نحن سقاء قريش بعثونا نسقيهم من الماء، فكره القوم خبرهما، ورجوا أن يكونا لأبي سفيان فضربوهما، فلما أذلقوهما^(٢) قالوا: نحن لأبي سفيان فتركوهما، ورفع رسول الله ﷺ وسجد سجديته ثم سلم وقال: ((إذا صدقاكم ضربتوهما، وإذا كذباكم تركتوهما؟ صدقا والله إنهما لقريش))^(٣) وذلك بتقريب تقرير

(١) مسند زيد بن علي: ص ٣٣٥؛ وانظر البحار: ج ٣٠ ص ٦٧٩.

(٢) أذلقها الصوم: أي جهدها وأذابها وألقها، وقال ابن شميل: أذلقها الصوم أخرجها... وفي حديث ايوب عليه السلام أنه قال في مناجاته: أذلقني البلاء فتكلمت، أي جهديني. لسان العرب: ج ١٠ ص ١١١ (ذلق).

(٣) الفقه (كتاب الدولة الإسلامية): ج ١٠١ ص ١٩٦؛ البحار: ج ١٩ ص ٣٣٣ ح ٨٣.

النبي ﷺ لضربهما والسكوت عنه، لكن من الواضح أنه ليس في مثل هذه الرواية شيء من التقرير، بل ظاهرها إنكار الضرب على القوم.

والثانية: ما رواه ابن هشام في سيرته أنه كتب حاطب بن أبي بلتعة من المدينة كتاباً إلى قريش يخبرهم بما أجمع عليه رسول الله ﷺ، وأعطاه امرأة تبليغه قريشاً، فجعلته في رأسها، وفتلت عليه قرونها، وأتى رسول الله ﷺ الخبر من السماء، فبعث ﷺ علي بن أبي طالب رضي الله عنه والزيبر فخرجا فأدركاها فالتمساه في رحلها، فلم يجدا شيئاً، فقال لها علي رضي الله عنه: إني أحلف بالله ما كذب رسول الله ﷺ وما كذبنا، لتخرجن لنا هذا الكتاب أو لنكشفنك، فأخرجت الكتاب^(١) بتقريب أن الإمام هددها، والتهديد نوع من التعذيب.

وفيه: أن التهديد غير التعذيب عرفاً ولغة، فإن التعذيب ما يشمل التنكيل والضرب والتجريح وما أشبه ذلك. وفي مجمع البحرين: عذبتة تعذيباً: عاقبتة، والاسم العذاب، وأصله في كلام العرب الضرب، ثم استعمل في كل عقوبة مؤلمة، واستعير للأمور الشاقة^(٢)، وقريب منه في غيره^(٣).

وكيف كان، فما ورد تهديد بالكشف حتى يظهر أنه عندها، ويؤيد ما ذكرناه بل يدل عليه ما رواه صاحب البحار عن العليل عن أبي جعفر رضي الله عنه قال: ((إن أول ما استحل الأمراء العذاب بكذبة كذبها أنس بن مالك على رسول الله ﷺ أنه سمر يد رجل إلى الحائط، ومن ثم استحل الأمراء العذاب))^(٤) ومنه

(١) السيرة النبوية (لابن هشام): ج ٤ ص ٤٠ - ٤١ .

(٢) مجمع البحرين: ج ٢ ص ١١٧ (عذب).

(٣) لسان العرب: ج ١ ص ٥٨٥ (عذب)؛ مفردات الفاظ القرآن الكريم: ص ٥٥٥ (عذب)؛ تاج

العروس: ج ١ ص ٣٧٠ (عذب).

(٤) البحار: ج ٧٦ ص ٢٠٣ ح ١ .

يعرف الإشكال في جملة من الروايات التي تنسب إلى رسول الله ﷺ ذلك ، وغالباً وردت من قبل الوضاعين لتصحيح أعمال الحكام الظلمة في تعذيب مناوئهم ومخالفهم على تفصيل ذكره المؤرخون في كتب التاريخ بما لا يسعنا المجال لبيانه هنا.

المسألة السابعة عشرة: في حرمة حبس المتهم قبل الإدانة

الأصل في الإنسان الحرية، فلا يجوز حبس المتهم قبل الإدانة إطلاقاً إلا إذا كان الضرر المحتمل أهم من ضرر الحبس، حيث يجوز الحبس حينئذ لجهة الأهم والمهم من باب الضرورة والتي تقدر بقدرها، كما أنه يجوز الحبس لحفظ المجرم من أيدي المتحفيين عليه^(١) لنفس هذا الدليل، كما لو لم يمكن حفظه إلا بذلك، ويدل على المستثنى والمستثنى منه بالإضافة إلى ما ذكرناه بعض الروايات.

منها: ما عن السكوني عن أبي عبد الله ﷺ قال: ((إن النبي ﷺ كان يحبس في تهمة الدم ستة أيام فإن جاء أولياء المقتول بيته، وإلا خلى سبيله))^(٢).
ومنها: ما عن دعائم الإسلام عن علي ﷺ أنه قال: ((لا حبس في تهمة إلا في دم، والحبس بعد معرفة الحق ظلم))^(٣).

ومنها: ما في كتاب الغارات عن أمير المؤمنين ﷺ أنه قال: ((إني لا آخذ على التهمة، ولا أعاقب على الظن، ولا أقاتل إلا من خالفني وناصرني وأظهر لي العداوة))^(٤).

(١) وقد عبر البعض عنه بالغوغاء، وهو في اللغة السفلى من الناس المتسرعين إلى الشر، ويجوز أن يكون من الغوغاء: الصوت والجلبة لكثرة لغظهم وصياحهم انظر لسان العرب: ج ٨ ص ٤٤٤ (غوغ)؛ المعجم الوسيط: ج ٢ ص ٦٦٦ (غوغ).

(٢) الكافي: ج ٧ ص ٣٧٠ ح ٥.

(٣) دعائم الإسلام: ج ٢ ص ٥٣٩ ح ١٩١٦.

(٤) الغارات: ج ١ ص ٢٢٣؛ وانظر شرح نهج البلاغة: ج ٣ ص ١٤٨.

وفيه أيضاً في قصة خروج الخريت بن راشد من بني ناجية على أمير المؤمنين عليه السلام واعتراض عبد الله بن قعين عليه بعدم استيثاقه. قال: فقلت: يا أمير المؤمنين فلم لا تأخذه الآن فتستوثق منه؟ فقال عليه السلام: ((إننا لو فعلنا هذا لكل من نتهمه من الناس ملأنا السجون منهم، ولا أراني يسعني الوثوب على الناس والحبس لهم وعقوبتهم حتى يظهروا لنا الخلاف)).^(١) لكن مقتضى كون الأمر ضرورة أنه إن تمكن من الاستيثاق بغير ذلك مثل أخذ الكفيل أو تجميد رصيده المالي بقدر دين المدعي مثلاً أو ما أشبه ذلك حتى إذا أثبت جعله للمدعي كان مقدماً على الحبس، لكن مع ذلك قال المحقق (رضوان الله عليه) في الشرائع: إذا اتهم والتمس الولي حبسه حتى يحضر البينة ففي إجابته تردد، ومستند الجواز ما رواه السكوني، وفي السكوني ضعف.^(٢)

وفي الجواهر بعد أن ذكر تلك العبارة قال: يمنع من العمل به فيما خالف أصل البراءة وغيره؛ إذ هو تعجيل عقوبة لا مقتضى له، ولذا كان خيرة الحلبي والفخر وجده وغيرهم على ما حكى العدم.^(٣)

وفي المختلف: التحقيق أن نقول: إن حصلت التهمة للحاكم بسبب لزوم الحبس ستة أيام عملاً بالرواية وتحفظاً للنفوس عن الإلتاف وإن حصلت لغيره فلا، عملاً بالأصل.^(٤)

وقد ذكر السيد الأستاذ (رضوان الله عليه) في كتابي الحقوق وممارسة

(١) الغارات: ج ١ ص ٢٢٣؛ وانظر تاريخ الطبري: ج ٥ ص ١٣١.

(٢) الشرائع: القسم الرابع ص ٤٦٩.

(٣) الجواهر: ج ٤٢ ص ٢٧٧.

(٤) المختلف: ج ٩ ص ٣١٨ مسألة ٢٤.

التغيير^(١) جملة من موارد السجن في الإسلام بما يتوافق مع ما ذهب إليه الأعلام مع بيان العلل والأسباب.

المسألة الثامنة عشرة: في وجوب اجتناب العقوبة بالسجن

يجب اجتناب العقوبة بالحبس مهما وجد السبيل إلى ذلك ؛ لأن الغرض هو قطع دابر الفساد، فما دام غيره ميسوراً في ذلك لا تصل النوبة إليه ؛ لما فيه من الأضرار الكبيرة التي قد تتجاوز مصلحة العقاب، وقد جمعها بعض الفقهاء في أمور:

الأول: الأضرار الاقتصادية، حيث إن السجن يتوقف عن العمل غالباً، ويحمل خزانة الدولة التي هي خزانة الأمة نفقاته، كما أن إدارة السجن تحمل الأمة نفقاتها، وهي أضرار مضاعفة.

الثاني: الأضرار الثقافية، لاستلزامه الجهل والتخلف عن ركب الحياة غالباً.

الثالث: الأضرار السياسية، حيث لا يتمكن أن يشارك في النمو السياسي لنفسه أو لغيره ووطنه.

الرابع: الأضرار النفسية الاجتماعية، حيث هو في كبت وحرمان، وتبقى عائلته مشردة محطمة نفسياً واجتماعياً، وذلك يوجب أضراراً اجتماعية كثيرة.

الخامس: الأضرار الأخلاقية لنفسه، حيث يتعقد هو، وذلك يعطي مردوده في السجن وخارجه لتحطم أعصاب السجنين وتحطم أعصاب ذويهم وأقربائهم.

(١) الفقه (كتاب الحقوق) : ج ١٠٠ ص ٣٤٨ - ٣٥٠ ؛ ممارسة التغيير ص ١٤٣ - ١٥٠ .

السادس: الأضرار الأخلاقية لعائلته، حيث إن في بعض الأحيان يوجب السجن انزلاق زوجة السجين أو أولاده في أحوال الرذيلة، بسبب عدم المعيل المراقب لهم، أو بحسب الضغوط الاجتماعية والمهانة التي يشعرون بها من جراء سجن والدهم مثلاً.

السابع: الأضرار العدوائية، فإن السجين المجرم يعلم سائر السجناء كيفية الجريمة، كما أنه إذا خرج وقد تعلم الجريمة يفشيها في المجتمع أيضاً، وهذه أضرار بليغة ومضاعفة.

الثامن: الأضرار الاعتبارية، حيث إن الإنسان غالباً يأخذه الحياء في أن يرتكب المنكرات، فإذا سجن علم الناس ذلك منه ورأوه مجرمًا، وربما لم يصفحوا عنه أو يفضوا الطرف، وبذلك يقل حياؤه، ولا يرى نفسه مسؤولاً. ومنها الأضرار العمرانية فيما إذا كان السجين بناءً أو مهندساً أو مزارعاً أو ما أشبه، ومنها الأضرار الصحية فيما إذا كان السجين طبيباً ونحو ذلك. ومن هنا يلاحظ بأن الأضرار المترتبة على السجن هي أبلغ وأكبر، وربما تتجاوز حدود العقوبة، وتسبب الظلم والجور على السجين بما لا يحمد عقباه، فيلزم منه نقض الغرض، ولهذا قلنا: ينبغي أن يكون السجن هو آخر إجراءات الحاكم لردع المنكر والفساد مهما أمكن. (١)

المسألة التاسعة عشرة: في حرمة هتك السجين والمحدود

وفضحهما

لا يجوز هتك السجين أو المحدود في نفسه أو عائلته أكثر من القدر المقرر في الشريعة؛ إذ لا يجوز إهانة المسلم أو إذلاله أو تخويفه أو إراقة ماء وجهه أو ما

(١) انظر ممارسة التغيير: ص ١٤٥ - ١٥٠ (بتصرف).

أشبهه. خرج منه ما دلت عليه أدلة العقوبات، فلا وجه للزائد بعد الأصل المذكور حينئذ.

فمثلاً: إذا زنت امرأة وثبت زناها بالإقرار أو البينة بحسب الموازين الشرعية، فإذا صرح بأنها من عائلة فلان أو زوجة فلان أو بنت فلان عند إجراء الحد عليها سبب ذلك فضيحتهم وإسقاط كرامتهم في المجتمع، وهذا عدوان على غير الجاني أو على الجاني بأزيد من استحقاقه فلا يجوز. قال سبحانه: ﴿ولا تزرأزرة وزر أخرى﴾^(١) بل ربما يسبب ذلك مضاعفة الجريمة بما يترتب على ذلك من الآثار السلبية، وهكذا بالنسبة إلى سائر الجرائم، ومنه يظهر وجه التحريم المشدد في إجراء المقابلة الإذاعية أو التلفزيونية أو النشر في الصحف أو ما أشبه ذلك بالنسبة إلى من ارتكبوا المنكرات أو الجرائم، خصوصاً إذا أخذ الإقرار ونحوه بالإكراه فإنه محرم مشدد، فعن مولانا أمير المؤمنين عليه السلام: ((من كشف حجاب غيره انكشفت عورات نفسه))^(٢) وعن عبد الله بن سنان قال: قلت له: عورة المؤمن على المؤمن حرام؟ قال: ((نعم)) قلت: تعني سفليه؟ قال: ((ليس حيث تذهب إنما هو إذاعة سره))^(٣) وعن مولانا أمير المؤمنين عليه السلام: ((شر الناس من لا يغفر الزلة، ولا يستر العورة))^(٤) وعن النبي الأعظم صلى الله عليه وآله أنه قال: ((لا تتبعوا عثرات المسلمين فإنه من تتبع عثرات المسلمين تتبع الله عثرته، ومن تتبع الله عثرته يفضحه))^(٥) وفي رواية أخرى عنه صلى الله عليه وآله: ((قال الله عز وجل: قد نابذني من

(١) سورة الانعام: الآية ١٦٤؛ وانظر مجمع البيان: ج ٤ ص ٣٩٢ في تفسير الآية؛ تفسير الفخر الرازي:

ج ١٤ ص ١٢ في تفسير الآية.

(٢) البحار: ج ٧٥ ص ٢٠٢-٢٣٣.

(٣) الكافي: ج ٢ ص ٣٥٨-٣٥٩ ح ٢؛ معاني الاخبار: ص ٢٥٥ ح ٢.

(٤) مستدرک الوسائل: ج ١٢ ص ٤٢٧ ح ١٤٥١٦ باب (٣٤) من ابواب الامر بالمعروف.

(٥) الكافي: ج ٢ ص ٣٥٥ ح ٤.

أذل عبدي المؤمن))^(١) .

ومن الواضح أن إجراء المقابلات المرئية أو الصحفية وما أشبه ذلك من أجل مصاديق الإذلال والفضيحة، بل وربما يوجب الكثير من المفاصد في المجتمع مما يسبب نقض الغرض من العقوبة، ومن هنا يقال من الأفضل بالنسبة إلى نفس المجرم ومن رأى الجريمة التستر عليها إلا إذا كانت هناك جهة أهم، ففي خبر أبي العباس قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: ((أتى النبي صلى الله عليه وآله رجل فقال: إني زنيت... إلى أن قال: فقال رسول الله صلى الله عليه وآله لو استتر ثم تاب كان خيراً له))^(٢) مما يدل على أن ستر المجرم على جريمته وستر من اطلع على هذه الجريمة من مصاديق الخير.

وفي حديث الأصبع بن نباتة أتى رجل أمير المؤمنين عليه السلام فقال: يا أمير المؤمنين، إني زنيت فطهرني، فأعرض عنه بوجهه، ثم قال له: ((اجلس)) فقال: ((أيعجز أحدكم إذا قارف هذه السيئة أن يستتر على نفسه كما ستر الله عليه)) فقام الرجل فقال: يا أمير المؤمنين، إني زنيت فطهرني، فقال: ((وما دعاك إلى ما قلت؟)) قال: طلب الطهارة. قال: ((وأبي طهارة أفضل من التوبة؟)) ثم أقبل على أصحابه يحدثهم، فقام الرجل فقال: يا أمير المؤمنين، إني زنيت فطهرني، فقال له: ((أتقرأ شيئاً من القرآن؟)) قال: نعم. قال: ((اقرأ)) فقرأ فأصاب، فقال له: ((أتعرف ما يلزمك من حقوق الله في صلاتك وزكاتك؟)) قال: نعم. فسأله فأصاب، فقال له: ((هل بك مرض يعرّوك أو تجد وجعاً في رأسك أو بدنك؟)) قال: لا. قال: ((اذهب حتى نسأل عنك في السر كما سألتك في العلانية، فإن لم تعد إلينا لم نطلبك))^(٣).

(١) الكافي: ج ٢ ص ٣٥١ - ٣٥٢ ح ٦ .

(٢) الكافي: ج ٧ ص ١٨٥ ح ٦ .

(٣) الوسائل: ج ٢٨ ص ٣٨ ح ٣٤١٥٩ باب (١٦) من ابواب مقدمات الحدود .

وفي هذه الروايات دلالات قوية على أن الحاكم الشرعي يعفو مادام الغرض محرزا؛ ولذا قد لا يطبق الحدود ما لم تكن لذلك ضرورة، كما يظهر من مثل هذا الحديث أن الإمام عليه السلام يحاول أن يحاور الرجل بمختلف الطرق، ويفتح عليه أبواب العفول لأجل ردع العقوبة عنه ما دام قد تاب ما بينه وبين الله عز وجل، فأراد أن يستر على نفسه ويحفظ عفة المجتمع.

وفي رواية عن أمير المؤمنين عليه السلام في حديث الزاني الذي أقر أربع مرات أنه قال لقنبر: ((احتفظ به)) ثم غضب وقال: ((ما أقبح الرجل منكم أن يأتي هذه الفواحش فيفضح نفسه على رؤوس الملأ، أفلا تاب في بيته؟ فوالله لتوبته فيما بينه وبين الله أفضل من إقامتي عليه الحد))^(١) إلى غير ذلك من الروايات.

نعم، يستثنى من ذلك أمور منها أعمال المحتسب، حيث كان مولانا أمير المؤمنين عليه السلام يطوف في الأسواق بنفسه ليرى ويسمع ويأمر وينهي، وإذا رأى منكراً غيره كما في أحداث متعددة^(٢)، مثل قضية حبس السارق الذي قطعت يده ورجله، وقضية إرجاع المال إلى الجارية وغيرهما^(٣).

وعليه فإن الاستفادة من مثلها أن الحاكم الإسلامي يضع المحتسب في الأسواق ونحوها للإشراف على مثل ذلك، فإذا رأى المنكر أخبر الحاكم وعالجه بحسب ما يقرره من موازين، ما كان ذلك مستثنى لأهمية استقامة الأمر في البلاد وشيوع الأمن في المجتمع والدولة التي هي من المصالح العظمى في الموازين الشرعية، لكن هل يشترط في المحتسبين العدالة والعدد حتى إنهم إذا شهدوا عند الحاكم بوقوع بعض المنكرات وقعت بينة أم يكفي الوثيقة؟ احتمالان، والظاهر

(١) الكافي: ج ٧ ص ١٨٨ ح ٣؛ الوسائل: ج ٢٨ ص ٣٦ ح ٣٤١٥٥ باب (١٦) من ابواب مقدمات الحدود.

(٢) دعائم الاسلام: ج ٢ ص ٥٣٨ ح ١٩١٣.

(٣) المناقب: ج ٢ ص ١١٢.

الثاني^(١)؛ لإطلاقات الأدلة^(٢) بل صريحها^(٣)، ولقوله ﷺ: ((الأشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك، أو تقوم به البينة))^(٤) وخبر الثقة في هذه الموارد من صغريات الاستبانة عرفاً، والبينة إنما تكون في المنازعات وفي موارد خاصة من الحدود ذكرها الفقهاء في مظانها. نعم إذا وصل الأمر إلى الحاكم عمل بحسب الموازين ولو كان فيهم العدالة والعدد كان أحوط بلا إشكال.

والفيصل في مثل هذه الأمور هو رأي شورى الفقهاء الذين هم أعلى سلطة في الدولة، فما يقررونه هو الذي تأخذ به السلطات التنفيذية والقضائية.

المسألة العشرون: في لزوم العضو عند الشبهة

وهو ما يعبر عنه بدرأ الحدود عند الشبهات، والمراد بالحد هنا ما هو أعم من المعين شرعاً، الشامل لما يصطلح عليه الفقهاء بالتعزير، كما أنه أعم من مثل القصاص ونحوه، ودرء الحد بالشبهة على طبق القاعدة؛ لكون الحكم لا يترتب إلا إذا تحقق موضوعه لتبعية الحكم للموضوع تبعية المعلول للعللة.

وعليه فإذا كانت هناك شبهة في أن فلاناً مثلاً سارق أو زان أو قاتل أو ما أشبه كيف يجري عليه الحد؟ والحال أنه لم يثبت موضوعاً أنه كذلك إلا إذا قلنا بأن الحكم يتكفل موضوعه، أو أجزنا معاقبة الناس على التهمة والظنة، وكلاهما باطلان شرعاً وعقلاً.

هذا ولا يخفى أن المراد من الشبهة أعم من شبهة الحاكم أو الشاهد أو

(١) انظر الفقه (كتاب البيع): ج ٥ ص ٦٨ - ٦٩؛ المكاسب: ج ٣ ص ٥٦٥ - ٥٦٦؛ ومهذب الاحكام: ج ١٦ ص ٣٨١.

(٢) الوسائل: ج ١٩ ص ٤٢٢ ح ٢٤٨٧٨ باب (٨٨) من احكام الوصايا.

(٣) الوسائل: ج ١٩ ص ٤٢٢ ح ٢٤٨٧٩ باب (٨٨) من احكام الوصايا.

(٤) الكافي: ج ٥ ص ٣١٥ ح ٤٠.

الفاعل حكماً أو موضوعاً، كما إذا لم يدر الحاكم أن زيداً سارق، أو أنه درى بالموضوع ولم يدر بالحكم، أو لم يدر الشاهد أنه سارق أم لا، أو لم يدر السارق أنه أخذ المال سرقة، أو لا يدري بأن السرقة حرام. نعم إذا علم الشاهد بالموضوع ولم يدر الحكم مع توفر سائر الشرائط لم يكن من الشبهة على ما فصله الفقهاء في كتاب القضاء.

وكيف كان، فإنه لا حد مع الشبهة كما دلّت عليه الأخبار، فعن الصدوق قدس سره كما في الفقيه عن رسول الله ﷺ: ((ادراًوا الحدود بالشبهات))^(١)، والحديث مشهور في كتب الفقه^(٢)، بل في الرياض هو نص متواتر^(٣)، وهو محل نظر؛ لكون الرواية بهذا النص مرسلة في الفقيه^(٤)، ولم يثبت من الصدوق فيه غير ما كان معتبراً، وهذا أعم من التواتر. نعم لعله أراد تواتره معنى؛ لتواتر المضمون في طرق الفريقين، فإنهم رووا عن النبي الأعظم ﷺ أنه قال: ((ادراًوا الحدود عن المسلمين ما استطعتم، فإن كان له مخرج فخلوا سبيله، فإن الإمام أن يخطئ في العفو خير من أن يخطئ في العقوبة))^(٥)، وفي رواية أخرى أنه قال ﷺ: ((ادفعوا الحدود ما وجدتم له مدفعاً))^(٦)، هذا مضافاً إلى ماورد في طرقنا^(٧).

(١) الفقيه: ج ٤ ص ٥٣ ح ١٩٠ .

(٢) انظر الشرايع: القسم الرابع ص ٤١٥؛ مسالك الافهام: ج ١٤ ص ٤٨٠؛ الجواهر: ج ٤١ ص ٤٨١؛ الروضة البهية: ج ٣ ص ٢٤٢؛ الرياض: ج ١٦ ص ١٣٠؛ مهذب الاحكام: ج ٢٧ ص ٢٢٦؛ الفقه (كتاب الحدود والتعزيرات): ج ٨٧ ص ٣٧٣ .

(٣) الرياض: ج ١٦ ص ١٤٧ .

(٤) الفقيه: ج ٤ ص ٥٣ ح ١٩٠ .

(٥) نيل الاوطار: ص ١٤٧٢ ح ٣١٤٩ .

(٦) المصدر نفسه: ح ٣١٤٨؛ سنن ابن ماجه: ج ٢ ص ٨٥٠ ح ٢٥٤٥ .

ولا يخفى أن الحدود بمعناها الأخص معينة ومقررة شرعاً بحسب النص ، فلا يجوز تعديلها إلى غير مواضعه حتى في المصداق. أما التعزير ففي الوقوف عنده بحسب المنصوص الذي ينصرف منه إلى كل ما يوجب الألم ، أو بحسب ما عمل به الأصحاب في التعميم لغير الألم ، أو تجاوزه إلى كل ما يحقق غرض العقوبة احتمالات.

لم يستبعد جمع من الفقهاء منهم السيد الشيرازي (رضوان الله عليه) في الفقه الدولة أن يراد به ما يوجب الكف والتأديب والعبرة ، سواء كان بالضرب أو الحبس أو النفي أو الحجز في البيت ، أو ضرب النطاق الاجتماعي حوله ، أو بالتغريم أو بالحرمان عن بعض الحقوق ، أو بغير ذلك ، كمن يخالف المرور مثلاً يمنع عن السياقة يوماً ، أو تؤخذ سيارته إلى مكان مجهول يتعبه الوصول إليها ، أو العثور عليها ، أو إتلاف ما خالف فيه ككسر آنية الخمر ، أو الإلقاء في البحر ، أو نحوه كهوة عميقة ، أو قطع الراتب ، إلى غير ذلك بحسب ما يراه الأكثرية من شورى الفقهاء الذين هم السلطة العليا في الدولة الإسلامية^(١). وإنما لم يستبعدوا الإطلاق في قبال قول المشهور الذين ذهبوا إلى تقييده بما يوجب خصوص الإيلام لوجوه:

أحدها: فهم عدم الخصوصية من الموارد المخصصة المنصوصة.

وثانيها: التأسى بهم ﷺ حيث عملوا بمختلف أنواع الردع.

وثالثها: قانون الأهم والمهم ، حيث إن تعزير عشرة آلاف إنسان في كل

(١) انظر الفقيه: ج ٣ ص ٦ ح ٢؛ الفقيه: ج ٤ ص ٥٣ ح ١٥؛ الوسائل: ج ٢٨ ص ١١٠ و ص ٤٧ ح ٣٤١٨١ باب (٢٦) من ابواب مقدمات الحدود ح ٣٤٣٤٠ و ح ٣٤٣٤٣؛ باب (١٨) من ابواب حد الزنا .

(٢) الفقه (كتاب الدولة الإسلامية): ج ١٠١ ص ٢٠٤ - ٢٠٥ ((بتصرف)).

يوم مثلاً في بلد من البلدان التي يكثر فيها مخالفة المرور يوجب سوء سمعة الإسلام واشتمزاز الناس من الدولة الإسلامية، بخلاف مثل سجن يوم، أو تغريم دينار، أو الحرمان بعض الوقت من السياقة، إلى غير ذلك من الأمثلة والنماذج.

هذا ولعل مما يؤيد ذلك طائفة من الشواهد والنصوص التي ربما يستفاد منها الملاك عرفاً في التوسعة.

منها: هدم مسجد ضرار وحرقه مع أنه كان مالاً، فقد روى المفسرون أن الرسول الأعظم ﷺ عند قدومه من تبوك وجه عاصم بن عوف العجلاني ومالك بن الدخشم، فقال لهما: ((انطلقا إلى هذا المسجد الظالم أهله فاهدماه وحرّقا))، وفي رواية أخرى ((أنه بعث عمار بن ياسر ووحشيا فحرّقا، وأمر بأن يتخذ كناسة تلقى فيه الجيف))^(١).

ولعل الجواز نشأ من عدم تحقق عنوان المسجدية الشرعية فيه؛ لكونه بني على أساس من الفساد والنفاق والمؤامرة لهدم الإسلام.

ومنها: تهديد رسول الله ﷺ بحرق بيوت بعض المنافقين لتخلفهم عن الصلوات، حيث إنه ورد في بعض الروايات أنه قال ﷺ: ((لينتهين أقوام لا يشهدون الصلاة، أو لآمرن مؤذناً يؤذن ثم يقيم، ثم لآمرن رجلاً من أهل بيتي وهو علي بن ابي طالب فليحرقن على أقوام بيوتهم بحزم الحطب لأنهم لا يأتون الصلاة))^(٢).

ومن الواضح أن هؤلاء كانوا لا يأتون الصلاة نكاية في الإسلام ونفاقاً،

(١) انظر مجمع البيان: ج ٥ ص ٧٣ تفسير الآية (١٠٨) من سورة التوبة؛ تفسير نور الثقلين: ج ٣ ص ١٧٢ - ١٧٣ ح ٣٥٤؛ البحار: ج ٢١ ص ٢٥٤ - ٢٥٥.

(٢) الوسائل: ج ٥ ص ١٩٥ ح ٦٣١٥ باب (٢) من ابواب احكام المساجد.

وإلا فإن الحضور إلى صلاة الجماعة أو في المسجد أمر مستحب لا واجب، وكيف كان فإنه إذا لم يكن جائزاً شرعاً لم يكن وجه للتهديد؛ لأنه إخافة وعقوبة ولو مخففة.

وقد ذكر الفقهاء في بعض مباحث الفقه أن تهديدات الرسول ﷺ وأمير المؤمنين ﷺ وورود بعض الخشونة في الكلام - كما قد يظهر من بعض آيات القرآن الحكيم وكلمات رسول الله ﷺ وأمير المؤمنين ﷺ - كان لمصلحة أهم، كقوله سبحانه: {عتل بعد ذلك زنيم} ^(١) وما أشبه؛ وذلك لكونهم كانوا يديرون دولة كبيرة جداً تعادل تسع دول في زمان رسول الله ﷺ، وأكثر من أربعين دولة في زمان علي ﷺ بحسب الحدود الزمنية في هذا الزمان، إذا لاحظنا الحدود بالنسبة إلى الخرائط الجغرافية المجعولة الآن ^(٢)، وهل يمكن إدارة مثل هذه الدولة الكبيرة بمثل السيف والسوط وما أشبه؟ وحيث إنهم ﷺ ما كانوا يريدون الخشونة في العمل اضطروا إلى الكلام الحشن جمعاً بين إدارة الدولة والاضطرار إلى إحدى الخشونتين مما اختاروا أقلهما، ومن هذه النصوص والشواهد ما في كتاب وقعة صفين من أن علياً ﷺ هدم بعض دور المنافقين الذين التحقوا بمعاوية ^(٣).

ومنها: ما ورد في الكفارات المالية كعتق الرقبة أو التصدق بمال أو إطعام مسكين أو مساكين أو كسوتهم ^(٤)، فإنها جميعاً تصرف في المال، وتتضمن العقوبة تأديباً.

(١) سورة القلم: الآية ١٣ .

(٢) انظر تاريخ التمدن الاسلامي: ج ١ ص ٧٥-٧٦ وص ٨٠ .

(٣) الوسائل: ج ٢٨ ص ٣٢٩ ح ٣٤٨٧٧ باب (٣) من ابواب حد المرتد .

(٤) الروضة البهية: ج ٢ ص ١١٩ - ١٢٠ .

ومنها: ما ورد في ذبح البهيمة الموطوءة وإحراقها بالنار^(١)، فإنه نكال بصاحبها.

ولا يقال: إن البهيمة غير مذنبه فلماذا تذبح بجناية صاحبها؟ فإنه يقال: إن ذلك لمصلحة أهم كما إذا تمرّضت مرضاً معدياً يخشى منها على الناس فإن العقلاء يذبحونها أو يقتلونهم لكيلا تسري العدوى إلى الناس مع أنها ليست مذنبه، ومن الواضح أن الانحرافات الأخلاقية أسوأ من الانحرافات الجسدية بحسب تفاوت الروح والجسد كما هو واضح.

ومنها: ما رواه السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قضى النبي صلى الله عليه وآله فيمن سرق الثمار في كمّه ((فما أكل منه فلا شيء عليه، وما حمل فيعزّر ويغرم قيمته مرتين))^(٢)، وربما توجه غرامة القيمة مرتين بوجوه:

أحدها: جهة ما أكل وما حمل؛ لأن جواز الأكل مشروط بعدم الحمل.

ثانيها: جهة أن الثمر لم يكن ناضجاً فقيّمته حين النضج ضعف قيمته قبله عادة، فيغرم الأكثر؛ لأنه معتد.

ثالثها: أنه يغرم القيمتين لأدلة الضمان في التلف والضرر؛ لأنه فوت على المالك القيمة المضاعفة كما يراه العرف كذلك، فمثلاً: إنسان زرع أرضه بما صارت قيمته مائة، وإذا بقي الزرع إلى حين الحصاد صارت قيمته ألفاً، فإذا أساء غاصب وقلع الزرع فلا يمكن الاستفادة من الأرض بعد ذلك، فإنه ينبغي أن يغرم الألف؛ لأنه بالإضافة إلى دليل ((من أتلف مال الغير بلا إذن منه فهو له

(١) الوسائل: ج ٢٨ ص ٣٥٧ ح ٣٤٩٦١ باب (١) من ابواب نكاح البهائم ووطء الاموات والاستمنا؛ الكافي: ج ٧ ص ٢٠٤ ح ٣؛ التهذيب: ج ١٠ ص ٦٠ ح ٢١٨.
(٢) الكافي: ج ٧ ص ٢٣٠ ح ٣.

ضامن))^(١) الشامل لقيمة الزرع حالاً مشمول لدليل لا ضرر بما فوت من النفع؛
لأنه عرفاً سبب ضرر التسعمائة عليه.

ومنها: ما رواه مسمع بن عبد الملك عن أبي عبد الله عليه السلام: ((أن أمير المؤمنين عليه السلام رفع إليه رجل عذب عبده حتى مات، فضربه مائة نكالا، وحبسه سنة، وأغرمه قيمة العبد فتصدق بها عنه))^(٢).

ومنها: ماورد عن الصادق عليه السلام في رجل قتل مملوكه. قال: ((إن كان غير معروف بالقتل ضرب ضرباً شديداً وأخذ منه قيمة العبد، ويدفع إلى بيت مال المسلمين، وإن كان متعوداً للقتل قتل به))^(٣).

ومنها: ما ورد من التباعد والحلق في الزاني^(٤).

ومنها: ما ورد في تباعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الحكم ومروان بن الحكم في قصة مشهورة من المدينة^(٥).

ومنها: ما ورد في الاعتاق بسبب الجناية بالنسبة إلى المملوك، فعن جعفر بن محبوب عن ذكره عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((كل عبد مثله فهو حر))^(٦).

(١) وهي قاعدة تعد من ضروريات الفقه دلت عليها طائفة من الايات والروايات. انظر سورة الشورى: الآية ٤٠؛ سورة البقرة: الآية ١٩٤؛ الوسائل: ج ٢٧ ص ٣٢٧ ح ٣٣٨٥٥ باب (١١) من ابواب الشهادات؛ وج ٢٩ ص ٢٤٣ - ٢٤٤ ح ٣٥٥٤٣ وح ٣٥٥٤٤ باب (٩) من ابواب موجبات الضمان؛ وفي قواعد البجنوردي: ان هذه القاعدة مما اتفق عليها الكل ولا خلاف فيها، بل يمكن ان يقال: انها مسلمة بين جميع فرق المسلمين، وربما يقال: انها من ضروريات الدين، انظر القواعد الفقهية: ج ٢ ص ١٧.

(٢) الكافي: ج ٧ ص ٣٠٣ ح ٦.

(٣) الكافي: ج ٧ ص ٣٠٣ ح ٧.

(٤) الوسائل: ج ٢٨ ص ١٢٢ ح ٣٤٣٧٦ باب (٢٤) من ابواب حد الزنا.

(٥) الغدير: ج ٨ ص ٢٤٣؛ انساب الاشراف: ج ٦ ص ٢٥٥ - ٢٥٦.

(٦) الكافي: ج ٦ ص ١٨٩ ح ١.

ومنها: ما عن دعائم الإسلام عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: ((إذا قتل الرجل عبده أدبه السلطان أدباً بليغاً... فإن مثل به عوقب به وعتق العبد عليه))^(١).

ومنها: ما ورد في التضييق في المأكل والمشرب لمن أجرم ثم فرّ إلى الحرم الشريف^(٢).

ومنها: ما ورد في وجوب الفصل بين الزوج والزوجة في الحج عقوبة للجماع^(٣).

ومنها: ما ورد في ضرب رسول الله صلى الله عليه وآله الحصار الاجتماعي على الثلاثة الذين خلفوا^(٤) كما ذكره القرآن الحكيم.

ومنها: ما ورد في الهجر للمرأة الناشئة في المضجع^(٥).

ومنها: ما ورد في طواف المجرم في الأسواق والنداء عليه تنكيلاً به، كما كتبه مولانا أمير المؤمنين عليه السلام إلى رفاة قاضيه بالأهواز في ابن هرمة حيث خان خيانة عظيمة^(٦).

ومنها: التطويق في شاهد الزور، كما روى غياث بن إبراهيم عن جعفر عن أبيه عليه السلام: ((أن علياً عليه السلام كان إذا أخذ شاهد زور فإن كان غريباً بعث به إلى

(١) دعائم الإسلام: ج ٢ ص ٤٠٩ ح ١٤٢٧.

(٢) الوسائل: ج ١٣ ص ٢٢٥ ح ١٧٦٠٧ باب (١٤) من ابواب مقدمات الطواف.

(٣) الوسائل: ج ١٣ ص ١١٠ ح ١٧٣٦٠ باب (٣) من ابواب كفارات الاستمتاع؛ انظر جامع مناسك الحج: ص ٢٧٧.

(٤) مجمع البيان: ج ٥ ص ٨٠ ذيل الآية (١١٨) من سورة التوبة.

(٥) الوسائل: ج ٢١ ص ٥١٧ ح ٢٧٧٣٣ باب (٦) من ابواب النفقات.

(٦) دعائم الإسلام: ج ٢ ص ٥٣٢ ح ١٨٩٢.

حيه ، وإن كان سوقياً بعث به إلى سوقه فطيف به ، ثم يجسه أياماً ، ثم يخلي سبيله))^(١).

ومنها: ماورد في سيرة امير المؤمنين عليه السلام أنه كان :

يجس جهال الأطباء ، ومفالس الأكرياء ، وفساق العلماء ، حراسة منه للأديان والأبدان والأموال^(٢) ، إلى غير ذلك من الشواهد والأدلة التي ربما تدل على أن التعزير أمره بيد الحاكم يمكنه أن يطبقه على حسب ما يراه من المصلحة.

(١) الوسائل : ج ٢٧ ص ٣٣٤ ح ٣٣٨٧٠ باب (١٥) من ابواب كتاب الشهادات .

(٢) الجامع للشرايع : ص ٥٦٨ ؛ الوسائل : ج ٢٧ ص ٣٠١ ح ٣٣٧٩٨ باب (٣٢) من ابواب كيفية الحكم .

والاكرياء : جمع الكري وهو مصدر بمعنى اسم الفاعل ، يراد به المكتري اي المستاجر ؛ انظر لسان

العرب : ج ١٥ ص ٢١٩ (كرى)

الفصل الرابع

في الفصل بين السلطات الثلاث

شاع بين فقهاء القانون الوضعي مبدأ فصل السلطات ، والذي دفعهم إلى ذلك هو التخوف من الاستبداد ، وهيمنة السلطة التنفيذية على سلطتي التشريع والقضاء ، فتفرض إرادة واحدة على الجميع بلا ضوابط أو حدود تضمن حرية الشعب وسلطته على حقوقه ، وتعود جذور هذه النظرية إلى أرسطو ، إلا أنها تجددت على أيدي فلاسفة القرن السابع عشر والثامن عشر في أوروبا ، خصوصاً عند جون لوك في إنكلترا ومونتسكيو في فرنسا على ما ذكرته بعض المصادر^(١) .

وكان الدافع المباشر وراء هذه الفكرة هو معاناة الشعوب الأوروبية من السلطات المطلقة للملوك أو لزعماء الكنيسة ، وكان الهم الأول للثورة الفرنسية هو إبعاد السلطتين التشريعية والقضائية عن السلطة التنفيذية حتى لا تستطيع السلطة التنفيذية إملاء ما تريده من قوانين على السلطة التشريعية ، وبالتالي تستطيع الهيمنة على السلطة القضائية وفرض إرادتها على الشعب .

وعليه فإن هذا المبدأ ربما يكون ناشئاً من الاستقراء الخارجي ، ولا يبتني على نظرية عقلية أو برهانية ، وأما في الدولة الإسلامية فالكلام في فصل السلطات يتم عبر أمور :

أحدها: في وجه الحاجة إلى مبدأ الفصل .

ثانيها: في وجوب الفصل بالعنوان الأولي .

(١) انظر موسوعة السياسة : ج ٤ ص ٥٤٧ ؛ والقاموس السياسي : ص ٨٦٩ .

ثالثها: في وجوب الفصل بالعنوان الثانوي.

رابعها: عرض هذا المبدأ على الأدلة المعتبرة عند الخاصة والعامة.

خامسها: شكل الأنظمة السياسية المتفرعة عن هذا المبدأ.

لعلك عرفت مما تقدم أن النظام السياسي الذي يؤسسه الإسلام هو نظام قائم على الشريعة، ومن خصائص هذا النظام هو تحديد صلاحيات كل مسؤول في الدولة، والوقوف بوجه أي تجاوز من قبل جهاز حكومي على جهاز آخر، أو من قبل شخص على شخص آخر؛ لأن جميع المسؤولين أمام القضاء الإسلامي سواء، كما أن الوازع الديني الذي يتصف به أبناء الأمة من مسؤولين وغير مسؤولين يحول دون نشوء الاستبداد الذي يتفرع عن الهوى وحب الدنيا والطغيان والتمحور حول الذات، ومن جانب ثالث فإن خضوع اختيار الأفراد للمناصب لشروط محددة وقاسية في بعض جوانبها هو أيضاً كفيلاً بتجنيب الحكم ويلات احتكار السلطة، أو طغيان السلاطين. هذا من ناحية أصل التشريع، وأما من ناحية التطبيق فهناك فروق جوهرية عديدة بين النظام السياسي الإسلامي والنظام السياسي الوضعي:

أحدها: أن الحاكم الأعلى في الإسلام يخضع لشروط شرعية إلهية لا يجوز تجاوزها، وأهمها العدالة والوثاقة والخبروية كما عرفت، بخلاف الديمقراطية التي يعدها الكثير من أفضل الأنظمة الوضعية، فإنها تنتخب المرشح مهما كانت أوصافه النفسية وسماته الشخصية غالباً.

ثانيها: أن السلطة التشريعية ليست مؤسسة للقانون، بل مؤطرة ومفرعة ومطبقة، والسلطة التنفيذية ليست إلا مجرية للقانون، بخلافه في الأنظمة الديمقراطية فإن السلطة التشريعية مؤسسة للقانون، الأمر الذي يمكن أن يسبب

الاستبداد لمداخلة الأمزجة الشخصية والآراء الخاصة والضغوطات الخارجية في أصل القانون.

ثالثها: أن السلطة التنفيذية في الإسلام تخضع لإشراف الفقيه الجامع للشرائط أو شورى الفقهاء، وهذه ضمانة أخرى لإيجاد التوازن بين القوى المختلفة، وليس كذلك في الأنظمة الديمقراطية؛ ولذا يخضع الإسلام كل مراتب السلطة التنفيذية إلى القضاء لو وقع منهم ما يوجب حضورهم للقضاء، بل حتى الرئيس الأعلى للدولة كالنبي والإمام المعصوم عليهما السلام يحضر عند القاضي لأجل حل خصومة أو نزاع ليس مع المواطن المسلم، بل مع اليهودي والنصراني أيضاً، كما عرفت في قضية المنازعة في الدرع الواقعة بين مولانا أمير المؤمنين عليه السلام واليهودي، وقد تقدم ذلك^(١).

ومن هنا فإن النظام الذي يقيمه الإسلام قائم على التوازن، فهو لا يسمح مطلقاً بطغيان طرف على آخر، بل لا يسمح من أول الأمر بتولي الطغاة والفسقة وما أشبه ذلك لشؤون الحكم، فلا ينشأ نتيجة هذا التوازن حالة تستوجب الفصل بين السلطات أو التخوف من بروز الاستبداد في الحكم، وبذلك يخرج مبدأ فصل السلطات عن الحكم الإسلامي موضوعاً بالعنوان الأولي.

نعم، لا يصح للحاكم أن يجعل قضاة ضعفاء الرأي أو الشخصية، بل لو استلزم تضييع الحقوق لا يجوز ذلك؛ ولذا اشترط المشهور من الفقهاء الاجتهاد المطلق في القاضي، ومنعوا تولي القضاة المقلدين^(٢)، وفي المسالك والروضة

(١) انظر الانتصار (ضمن البنايع الفقهية) القضاء والشهادات: ص ٣٢ - ٣٥؛ احقاق الحق: ج ١٠ ص ٥٧٥ - ٥٧٦؛ مستدرک سفينة البحار: ج ٣ ص ٢٧٢ (درع)؛ وانظر المختلف: ج ٨ ص ٤٠١ - ٤٠٥.

(٢) انظر الشرايع: القسم الرابع كتاب القضاء ص ٣١٥؛ الرياض ج ١٥ ص ١٠ - ١١.

الإجماع عليه^(١)، وكذا في مفتاح الكرامة^(٢)، وفي الفقه حكاة عن جماعة^(٣) على تامل في الصغرى، كما اشترط بعضهم أعلمية القاضي^(٤)، بل حكى في مفتاح الكرامة الإجماع عليه عند الأصوليين^(٥)، وفي المسالك أنه الأشهر بين الأصحاب^(٦)، وأما العدالة فهي أمر مفروغ منه؛ إذ لا يجوز للفاسق وما أشبه ذلك تولي منصب القضاء من أول الأمر.

وعليه فإن القوة التي يمكن أن تحفظ استقلال القضاء هي قوة شخصية القضاة، وصلابتهم في تطبيق العدل، وخبرويتهم في تشخيص موضوعات الأحكام وتطبيق كلياتها عليها، وهذا من أهم الضمانات التي تصون القضاء من استبداد السلطة التنفيذية؛ بداهة أن ضعف القاضي أو القضاء لا يمنع من التدخل في شؤونه حتى وإن أقر مبدأ فصل السلطات في القانون، فإن المطلوب هو مراعاة الحق سواء كان فصلاً أم لم يكن، كما أن مبدأ الفصل ليس بمانع حقيقي إذا أراد الحاكم التنفيذي التدخل ولم يتمكن القضاء من الحؤول دونه، وعليه يصبح مبدأ الفصل لغوياً.

ومضافاً إلى قوة القضاء فإن الشارع أوجب على عموم الناس فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وكذا إرشاد الجاهل، وتنبه الغافل، وهذه لا تختص بجهاز القضاء، بل يجب على كل مكلف القيام بها إذا رأى استبداداً أو

(١) مسالك الافهام: ج ١٣ ص ٣٢٨؛ الروضة البهية: ج ١ ص ٣٦١.

(٢) مفتاح الكرامة: ج ٢٠ ص ٦-٧.

(٣) الفقه (كتاب القضاء): ج ٨٤ ص ٢١.

(٤) مفتاح الكرامة: ج ٢٠ ص ٦-٨.

(٥) المصدر نفسه.

(٦) مسالك الافهام: ج ١٣ ص ٣٤٣؛ وانظر مهذب الاحكام: ج ٢٧ ص ٤٢.

ظلماً في الدولة، بل في بعض النصوص والفتاوى أوجب الإسلام على المسلمين تطبيق بعض الحدود الشرعية على الجناة وإن لم يكن قضاء في الدولة أو لم تصل القضية إلى القضاء بعد^(١)، وهذه ضمانات أخرى أوجدها الإسلام لمنع احتكار السلطة أو استبدالها بالقضاء أو التدخل في شؤونه.

ومن هنا فالمسألة ترجع بالدرجة الأولى إلى شخصية القاضي أولاً، ثم قوة المجتمع المسلم في تطبيق الأحكام الإلهية ثانياً، والإسلام عالج الأولى بوضع جملة من الشروط لهذا المنصب، واختار لها الأكفاء، ثم وضع بين يدي الأمة شروطاً في اختيار القاضي الصالح والقادر على إنجاز مهمة القضاء بصورة جيدة. هذا من حيث وجوب الفصل بالعنوان الأولي.

نعم، لو أراد الحاكم الأعلى أو الفقيه الجامع للشرائط أو شورى الفقهاء إيجاد صيغة عامة للفصل بين السلطات من باب التأكد والضمانة والاطمئنان في تطبيق الحق فلا بأس، بل قد يستحب ذلك لو أريد منه مزيد الانقياد لأوامر المولى، والحفظ لحقوق الناس، والالتزام بأحكام الله سبحانه وتعالى، وأخذ الحيطة والاحتياط، ففي الروايات الشريفة: ((أخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت))^(٢).

وأما بحسب العنوان الثانوي - خصوصاً في زمان الغيبة، أو كان على رأس السلطة حاكم غير فقيه أو غير تابع لشورى الفقهاء - فدفعاً لمفاسد الاستبداد المقطوعة أو المحتملة بل المتوهمة فإنه يجب الفصل؛ لأنه من قبيل الضرر المحتمل

(١) انظر الشرايع: القسم الرابع كتاب الحدود ص ٤١١ و ص ٤٣١؛ الروضة البهية: ج ٣ ص ٢٧٣ و ص ٣٠٧؛ الرياض: ج ١٦ ص ٥٤ - ٥٥؛ الفقه (كتاب الحدود والتعزيرات): ج ٨٧ ص ٣٩١ - ٣٩٣.

(٢) الوسائل: ج ٢٧ ص ١٦٧ ح ٣٣٥٠٩ باب (١٢) من ابواب صفات القاضي.

أو الموهوم في الأمور الخطيرة التي يستقل العقل بوجوب دفعها، ويتبعه حينئذ حكم الشرع؛ للملازمة بين الحكمين ما دام الحكم العقلي في سلسلة العلل للأحكام الشرعية.

نعم يجب ذلك بشرطين:

الأول: أن يكون الفصل هو الحل الوحيد لذلك، وإلا كان واجباً تخييراً.

الثاني: أن يكون القضاء شرعياً، بأن كان القاضي مجتهداً جامعاً للشرائط، أو تحت إشراف المجتهد الجامع للشرائط، أو تحت إشراف شورى الفقهاء، على تفصيل ذكره الفقهاء في باب القضاء^(١). وفي ظاهر المسالك انه محل وفاق بين المسلمين^(٢).

هذا وقد عرفت أن في نظام الحكم في الإسلام المرونة الكافية التي تمكنه من حل مثل هذه المعضلة؛ لأن الإسلام لم يعين شكلاً خاصاً للحكم، بل قرر مبادئ عامة، وركّز على الأهداف الأساسية التي يسعى من أجل تحقيقها نظام الحكم، وهي العدالة والتكافؤ والحرية وما أشبه، فإذا كانت العدالة لا تتحقق إلا عبر فصل السلطات وسد الأبواب بوجه المستبدين فإن الأمر يصبح واجباً على من يتولى الحكم الإسلامي طالما أنه لا يخالف نصاً من الكتاب أو السنة، ومن الواضح أن كل ما لا نص فيه الأصل فيه الإباحة والجواز.

والحاصل: انه لم يقد دليل يثبت وجوب فصل السلطات بالعنوان

الأولي، بل لعل الدليل قام على خلافه من وجوه:

(١) انظر الرياض: ج ١٥ ص ٢٠؛ الجواهر: ج ٤٠ ص ١٧؛ الفقه (كتاب القضاء): ج ٨٤ ص ٢٦؛

مهذب الاحكام: ج ٢٧ ص ١٠.

(٢) مسالك الافهام: ج ١٣ ص ٣٣١.

الأول: الآيات الشريفة الواردة في تنصيب الحكام وتعيين ولاية الأمر، كقوله سبحانه وتعالى: {يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم} (١) بتقريب أن إطلاق وجوب الطاعة يشمل كل السلطات الثلاث، والعموم في ((أولي الأمر)) استغراقي، فينحلّ إلى كل فرد من الأولياء إذا تولّى الحكم والسلطة، ويستفاد منه أن الولي هو الذي يتولى كل شؤون الدولة بسلطاتها الثلاث، ولعلّ هذا المنصرف منه. نعم لو أريد منه العموم المجموعي، أمكن القول بأن وجوب الطاعة متعين على جميع السلطات من حيث المجموع، فحينئذ لا يمكن تطبيقه إلا عبر القول بالفصل، إلا أنه خلاف الظاهر.

الثاني: سيرة النبي الأعظم ﷺ، حيث بنى سلطته المباركة على تركز القدرات في شخص الحاكم، وهو ما جرت عليه سيرة بعض الصحابة من بعده أيضاً.

نعم فصل بين السلطات أحياناً في خارج المدينة المنورة كما عرفته مما تقدم، حيث بعث ولاية وقضاة لتدبير شؤون المناطق والبلدان، وهكذا كانت سيرة مولانا أمير المؤمنين ﷺ، حيث كان هو الحاكم الأعلى ويجلس على دكة القضاء في مسجد الكوفة ليقضي بين الناس، ولكن لتسهيل الأمر على المسلمين بعد سعة الكوفة وكثرة سكانها ولجهات إدارية وسياسية أخرى أقر شريح الذي نصبه عثمان من قبل في منصبه، لكن هذا الإقرار لم يمنع من تركز السلطات بيده ﷺ (٢).

الثالث: الآيات والروايات الشريفة الدالة على أن الحكام هم قضاة الأمة

(١) سورة النساء: الآية ٥٩ .

(٢) انظر الشرايع: القسم الرابع ص ٣١٩؛ مسالك الافهام: ج ١٣ ص ٣٦٣؛ مفتاح الكرامة: ج ٢٠ ص ٢٢-٢٣؛ الجواهر: ج ٤٠ ص ٦٨؛ مهذب الاحكام: ج ٢٧ ص ٩؛ الفقه (كتاب القضاء): ج ٨٤ ص ٩٨ .

كقوله تعالى: {فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليماً} (١) فإن المتبادر منها مسائل الفقه والقضاء، حيث قيدت الإيمان بالتسليم للنبي ﷺ في القضاء والحكومة، وهو في نفس الوقت الحاكم الأعلى الذي له الولاية على الأموال والأنفس، وإطلاق قوله تعالى: {ما آتاكم الرسول فخذوه} (٢) وحذف المتعلق يفيد العموم؛ إذ لم يفرق في وجوب الأخذ بين الحكومة والقضاء والتشريع أو غير ذلك.

مبدأ الفصل عند الفريقين

يختلف الحال في مشروعية مبدأ فصل السلطات بين العامة والخاصة. أما عند العامة فلا نعرف وجهاً لمبدأ مشروعية فصل السلطات في الأصول، لكن ربما يمكن الاستدلال له بما اتفقوا عليه من أن منصب الخلافة هو استمرار للجانب التنفيذي والقضائي لمنصب النبوة، ومن الواضح أن النبوة لا تختص بجانب الوحي والتشريع وتبليغ الأحكام، فقد كانت السلطات كلها متمركزة في شخص النبي الأعظم ﷺ، أما السلطة التشريعية فباعتباره يتلقى الوحي الإلهي من الله عز وجل، وأما السلطة القضائية فباعتباره موحى إليه بالتشريع الذي هو وحده مرجع الأمة فيه، وباعتباره منصوباً للقضاء بين الناس من قبل الله تعالى بنص القرآن الكريم في آيات متضاربة، وأما السلطة التنفيذية فباعتباره ولياً عاماً وحاكماً مطلقاً للمسلمين، وله الولاية على أموالهم وأنفسهم بنص الوحي القرآني في آيات عدة، منها آية الطاعة لأولي الأمر، ومنها قوله تبارك

(١) سورة النساء: الآية ٦٥ .

(٢) سورة الحشر: الآية ٧ .

وتعالى: {النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم} (١) وغيرها من الآيات.

ومن الواضح أن خليفة الرسول يخلفه فيما كان يتقلده من المناصب ويقوم به من المهمات، فتجب طاعته باعتباره ولي الأمر المأمور بطاعته في الآية الشريفة، المقترن بالأمر بطاعة الرسول في صيغة أمر واحدة هي قوله سبحانه وتعالى: {وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم} (٢) فينبغي لذلك أن تثبت للخليفة جميع السلطات والمناصب التي كانت للرسول الأعظم ﷺ سوى الوحي والتشريع للأدلة الخاصة الدالة على أنه لا نبي بعد رسول الله ﷺ (٣)، ولأن الوحي من مختصات النبي ﷺ. هذا وربما يعضد ذلك سيرة الصحابة الأوائل حيث ركزوا السلطات الثلاث بيد الحاكم من بعد النبي ﷺ هذا غاية ما ربما يمكن أن يقال في تقريب تمرکز السلطات بيد الحاكم الأعلى للدولة على مباني العامة.

هذا ولكن التحقيق يقضي بعدم ذلك؛ لكون مركزه السلطة في شخص الخليفة مخالف لأصول العامة في الخلافة فضلاً عن كونه مخالفاً للأصل الفقهي الأولي العام في نفي سلطنة كل أحد على كل أحد الشامل حتى للخلفاء.

وبيان ذلك: أن من الثابت في علم الكلام أن العامة لا يشترطون العصمة في الخليفة، بل ولا يعتبرون فيه الاجتهاد، بل ولا العدالة في استمرار عقد الخلافة له وإن اشترطها بعضهم في ابتدائها، وقد تقدم بيان ذلك في الفصول المتقدمة،

(١) سورة الاحزاب: الآية ٦ .

(٢) سورة النساء: الآية ٥٩ .

(٣) انظر سورة الاحزاب: الآية ٤٠ وحديث المنزلة المروي متواترا بطرق الفريقين؛ انظر صحيح مسلم:

ج ٥ ص ٢٢ - ٢٣ ح ٢٤٠٤؛ وصحيح البخاري: ج ٣ ص ١٣٥٩ ح ٣٥٠٣؛ والمصدر نفسه: ص ١٢٧٣

ح ٣٢٦٨؛ نهج الحق: ص ٢١٦ .

وعليه فإنه مع كون الخليفة غير معصوم بل وغير مجتهد وإمكان كونه غير عادل وهو ما حدث فعلاً وبكثرة في تاريخ الخلافة في الإسلام كيف يمكن القول من الناحية الفقهية والكلامية بوجوب تمرکز السلطات كلها في شخص الخليفة وحده؟ ولعل هذا ما تؤيده سيرة بعض أعلامهم، حيث كانوا حذرين من التسليم للخليفة بولايته على السلطة القضائية، وكان جمع منهم يتجنب تولي القضاء من قبل الخليفة حتى تعرضوا للأذى بسبب امتناعهم هذا، كما يظهر من بعض فقهاءهم التشكيك في ولاية غير المجتهد العادل من الخلفاء على سلطة التنفيذ، فكانوا يجيزون حكمهم وتصرفاتهم بعنوان الضرورة والاضطرار وخوف اختلال النظام وشيوع الفتنة في المجتمع، أي بالعنوان الثانوي.

ومن المعلوم شرعاً وعقلاً أن الضرورات تقدر بقدرها، ومن هنا نلاحظ أن الأصول الكلامية التي التزموا بها تتنافى مع السيرة الخارجية لبعض أعلامهم لما رأوه من منافاة بين ما قالوه وبين واقع الحياة في الخارج، ويعضد ذلك أن الأصل الأولي عندهم في قضية سلطة الإنسان على الإنسان هو ما ذكرناه من عدم مشروعية ولاية أحد على أحد، ولا يمكن الخروج عن هذا الأصل إلا بدليل شرعي معتبر، وعليه فكيف يمكن القول مع ذلك بكون الخليفة غير المعصوم والذي قد يكون وكثيراً ما غير مجتهد بل وغير عادل أحياناً جامعاً لجميع السلطات على جميع الناس، وتتركز فيه القدرات الثلاث الكبيرة في الدولة وفي الأمة؟

ومن هنا ربما يقال بأن ما يقضي به النظر العلمي الموضوعي هو عدم تمرکز السلطات في شخص الخليفة، وضرورة وضع نظام للفصل بين السلطات وضمآن توازنها. هذا وأما ما استدل له في تمرکز السلطات عند رسول الله ﷺ فخارج موضوعاً عما ذكره؛ وذلك لمكان العصمة الإلهية في الرسول الأعظم ﷺ التي

هي الضمانة الكاملة من ارتكاب الظلم والجور، وأما سيرة الصحابة فلا تصلح دليلاً بعد حكومة العقل بعدم حجيتها في مقابل النصوص والأدلة، بل وبعد حكومة العقل بخطئها، وعدم تحقيقها للغرض لعدم عصمة الصحابة، ومن هنا كانوا يلجؤون إلى المعصوم في حل معضلاتهم في الحكم والقضاء كما في متواتر الروايات بطرق الفريقين، حتى قال عمر في أكثر من مورد وقضية: ((لولا علي لهلك عمر))^(١)، وقال أبو بكر: ((أقيلوني فلست بخيركم وعلي فيكم))^(٢).

وبذلك يظهر أيضاً وجه المناقشة في الأدلة الثلاثة التي أقيمت على تمركز السلطة وعدم وجوب الفصل، فإن ذلك ينطبق على حكومة المعصوم لا غير. هذا ما ربما تنطبق عليه القواعد عند الجماعة.

وأما عند الإمامية فقد ظهر لك مما تقدم لزوم التفصيل بين زمان المعصوم وزمان غيبته، ففي عهد الإمامة المعصومة الظاهرة لا مناص من الاعتراف والتسليم بأن الإمام المعصوم هو مركز السلطات؛ وذلك لأن الإمامة المعصومة - كما عرفته - امتداد واستمرار للنبوة حتى في مجال التشريع على مستوى الحفظ والشرح والبيان والتفسير على قول، أو على مستوى التشريع أيضاً على قول آخر، ولا تختص النبوة إلا بالوحي وبالتشريع التأسيسي، فإن الإمام المعصوم ﷺ لا يوحى إليه، ويتضح من هذا أن القول بتمركز السلطات في الإمام المعصوم ﷺ موافق للمباني عند الإمامية في الإمامة المعصومة، ولا يمكن على هذه المباني إلا أن يكون الأمر في مركز السلطات هكذا. ودليل الإمامة المعصومة من الكتاب والسنة يقيد إطلاق الأصل الأولي الحاكم في عدم ولاية أحد على

(١) الوسائل: ج ١ ص ٢٠ ح ٢ (المقدمة)؛ الدر المنثور: ج ١ ص ٢٨٨؛ السنن الكبرى (للبهقي): ج ٧ ص ٤٤٢؛ المناقب: ص ٨١.

(٢) شرح نهج البلاغة: ج ١ ص ١٦٩.

أحد، ويحصره في غير المعصوم؛ ولذا لا مناص من القول بتمركز السلطات عند المعصومين. هذا في عصر الحضور والظهور.

وأما في عصر الغيبة فتارة يرجع أساس مشروعية الدولة ونصب الحكومة إلى القول بولاية الفقيه العامة، وأخرى إلى القول بعدم الولاية للفقيه، وعليه فالكلام هنا يتم في صور ثلاث؛ إذ تارة يكون بناء على القول بولاية الفقيه المطلقة العامة بمعنى النيابة العامة للإمام المعصوم عليه السلام، فما للمعصوم يثبت للفقيه من الشؤون والصلاحيات كما ارتضاه جمع من الفقهاء كالنراقي^(١) وصاحب الجواهر (قدس سرهما)^(٢)، وتارة بناء على القول بنظرية ولاية الفقيه المطلقة غير العامة، وهي التي اختارها المشهور من الفقهاء قديماً وحديثاً^(٣)، وتارة بناء على نظرية عدم الولاية المطلقة، وهو الذي اختاره جمع من الفقهاء المتأخرين والمعاصرين كما هو ظاهر من كلمات الشيخ الأنصاري (رضوان الله عليه) في المكاسب وجمع ممن تأخر عنه^(٤).

أما على الأول فمسألة تمركز السلطات بيد الفقيه الجامع للشرائط واضحة؛ بداهة امتدادية سلطة الفقيه لسلطة الإمام المعصوم عليه السلام، وحيث إن السلطات متمركزة بيد الإمام المعصوم كما هو مقتضى الأدلة النقلية والعقلية فكذلك تتمركز بيد نائبه الفقيه الجامع للشرائط، وأما على الثاني فحيث إن عمدة الدليل عليها هو طائفة من الأدلة اللفظية كما عرفت جملة منها من قبيل التوقيع

(١) عوائد الأيام: ص ٥٣٦.

(٢) الجواهر: ج ٤٠ ص ١٨؛ وج ١٥ ص ٤٢١ - ٤٢٢؛ وج ١٦ ص ١٨٠.

(٣) انظر الفقه (كتاب البيع): ج ٥ ص ١١؛ المكاسب والبيع: ج ٢ ص ٣٣٥.

(٤) المكاسب: ج ٣ ص ٥٥٧؛ شرح تبصرة المتعلمين: ج ٤ ص ٤٦٣؛ حاشية المكاسب (للإيرواني):

ج ٢ ص ٣٧٥.

المشهور المروي عن مولانا صاحب العصر والزمان (عجل الله فرجه الشريف)^(١) ، ومقبولة عمر بن حنظلة^(٢) ونظائرها كمشهوره أبي خديجة^(٣) .
فربما يمكن أن يقال في وجه تمرکز السلطات بيد الفقيه بما حاصله : أن أدلة الولاية مطلقة من حيث تنزيل الفقيه الجامع للشرائط في عصر الغيبة منزلة الإمام المعصوم عليه السلام ، وإطلاقه يشمل جميع ما للإمام المعصوم الذي هو كالنبي في الولاية ، أي {أولى بالمؤمنين من أنفسهم}^(٤) إلا ما أخرجه الدليل ، وهذا يقتضي كون الفقيه المنزل منزلة الإمام المعصوم مركزاً ومرجعاً للسلطات الثلاث في الدولة ، لكن ربما يندفع ما ذكر بالقول بأن غاية ما يدل عليه دليل التنزيل هو ولاية محدودة في مجال السلطة التنفيذية ، ولا يجوز التعدي على القدر المتيقن ، ولا يمكن اعتبار هذا الدليل بالنسبة إلى الأصل الأولي بنفس اعتبار دليل ولاية النبي والإمام بالنسبة إلى الأصل الأولي ؛ وذلك لأن دليل ولاية النبي والإمام المعصوم كما أنه قطعي السند فإنه قطعي الدلالة على الولاية المطلقة ؛ لأنه نص ولذلك يمكن أن يقيد الأصل العقلي الأولي القاضي بعدم ولاية الإنسان على الإنسان وعلى غيره .

وأما دليل تنزيل الفقيه منزلة الإمام المعصوم فهو ظني السند ، وربما ظني الدلالة أيضاً ؛ لكون عموم الولاية مستفادة من الظهور الإطلاقي على أحسن الفروض ، ومع وجود المخالف في فهم هذه الدلالة تصبح دلالاته على تمرکز السلطات بيد الفقهاء مجتمعة في مقام التحاجج ، فهو ليس ظاهراً في إطلاق التنزيل

(١) الوسائل : ج ٢٧ ص ١٤٠ ح ٣٣٤٢٤ باب (١١) من ابواب صفات القاضي .

(٢) المصدر نفسه : ص ١٣٦ - ١٣٧ ح ٣٣٤١٦ باب (١١) من ابواب صفات القاضي .

(٣) المصدر نفسه : ص ١٣٩ ح ٣٣٤٢١ باب (١١) من ابواب صفات القاضي .

(٤) سورة الاحزاب : الآية ٦ .

أو التنزيل المطلق من هذه الجهة، فعلى فرض اعتباره حجة لا بد من الاقتصار فيه على القدر المتيقن منه، وهو ما يتعلّق بما يقتضيه حفظ النظام. وعليه يفيدنا أصلاً كلياً ثابتاً هو أن الشرعية بيد الفقيه، وإن كل سلطة لا بد وأن ترجع إليه في الأصل؛ لأنه المسؤول عن الإسلام والمسلمين في زمن الغيبة، لكن لا يدل هذا على نفي توزيعها أو تقسيمها على أطراف عدة، خصوصاً إذا أراد الفقيه تنصيب غير الفقيه على شؤون السلطة، أو كان حفظ النظام أو تطبيق العدالة بالشكل الشرعي يتوقف على تقسيمها بين عدة سلطات، خصوصاً مع حكم العقل بلزوم التقسيم للحؤول دون الاستبداد والظلم، فتأمل.

في السلطة التشريعية عند الفريقين

لعل من المسلّم به بين المسلمين أنه لا توجد سلطة تشريعية في عصر الغيبة بما للسلطة من معنى، أي يكون لها أهلية التأسيس في التشريع والتقنين على نحو ما عليه القانون الوضعي، وإنما توجد مرجعية شرعية وهي المجتهد الجامع للشرائط الذي يفتي على حسب اجتهاده في تطبيق الكليات على مصاديقها، ويحكم في المنازعات بين الخصوم بما هو قاضٍ منصوب من قبلهم عليهم السلام، فالحوادث الواقعة الواردة في التوقيع الشريف عن مولانا صاحب الأمر عليه السلام والتي لم يرد بشأنها نص واضح في الشريعة يحدد حكمها الفقيه الجامع للشرائط، إما من باب الاجتهاد أو لترجيح بين الفتاوى، واختيار أصلح الفتاوى أو أقربها أو أشهرها وما أشبه ذلك على حسب الموازين المقررة.

والظاهر أن هذا مما تتوافق عليه آراء الفريقين؛ إذ لا يرى العامة وجود سلطة تشريعية بعد النبي صلى الله عليه وآله، وإنما يقتصر الأمر على بيان الأحكام وشرحها،

لكنهم وسعوا دائرة الإفتاء إلى كل الصحابة ثم العلماء من تابعيهم ، وأما الشيعة فخصصوه بالمعصوم عليه السلام ومن بعده بالمجتهد الجامع للشرائط ، وعلى هذا فإن المرجع الشرعي في معرفة الأحكام في القضايا الحادثة والحوادث الواقعة هم الفقهاء المجتهدون ، سواء بنحو انفرادي أو بنحو مجلس للشورى وما أشبه ذلك .

وفي الفقه المتعلق بالقضايا المتجددة بالنسبة إلى الدولة والسلطة في مجالاتها المتنوعة التي منها السلطة التنفيذية الإدارية أو التشريعية فهل يكتفى بالاجتهاد الفردي الذي يمارسه الفقيه في المسائل الجزئية المتعلقة بشؤون حياة آحاد الناس؟ أو إن الأرجح اعتماد الاجتهاد الجماعي من قبل مجلس للفقهاء؟

ظاهر الأدلة النقلية والعقلية هو الثاني ؛ لما عرفته مما تقدم ، ولاشتماله على مزايا كثيرة تناسب مشروع الدولة الإسلامية الحديث على تفصيل سنمر عليه إن شاء الله تبارك وتعالى .

وبذلك يظهر أن الفقيه أو مجلس الفقهاء الخبراء مع مجلس الشورى يكونان السلطة التشريعية بالمعنى الذي ذكرناه ، والمستقلة تماماً عن السلطة التنفيذية حتى لو تولاهما فقهاء مجتهدون ؛ إذ عليهم في هذه الحالة أن يتبعوا في شأن أعمال الدولة فتاوى وأحكام السلطة التشريعية ، وليس لهم أن يعملوا بأرائهم الفقهية في القضايا التي يزاولونها في شأن الدولة إذا خالفت اجتهادات السلطة التشريعية ؛ وذلك لجهة حكومة أدلة الشورى على أدلة الاجتهاد ، ولحكومة العقل بلزوم حفظ النظام ومنع الإخلال به والمنع من نقض الغرض ، بل ولأنه مقتضى رضا الأمة واختيارها في تولي الحكم ، فإن هذا الرضا مشروط في إطار رضاها ، ومن هذا الإطار العمل من قبل السلطة التنفيذية بحسب ما تراه السلطة التشريعية من تأطيرات وضوابط ، وبهذا الاعتبار تكون السلطة التنفيذية منفصلة

عن السلطة التشريعية وخاضعة لها وإن كان للتأمل فيما ذكر مجال.
هذا والظاهر أن الذي ذكرناه من الفصل بين السلطتين التشريعية والتنفيذية
لا يختلف الحال فيه بين القول بنظرية الولاية العامة للفقهاء سواء قلنا بثبوتها
بالدليل اللفظي أو العقلي القاضي بوجود حفظ النظام، وبين القول بنظرية
ولاية الأمة على نفسها. هذا بالنسبة إلى السلطتين التشريعية والتنفيذية.

في السلطة القضائية

قد عرفت ان السلطة القضائية مستقلة بنفسها ومنفصلة عن السلطتين
الأخرين؛ وذلك للأدلة الدالة على أن المجتهد الجامع للشرائط منصوب من قبل
الإمام المعصوم عليه السلام بالنصب العام للقضاء في عصر الغيبة، وهذا ما تنفق عليه
النظريات الثلاث في ولاية الفقيه.

وعليه فإن الأدلة تقضي بأن كل مجتهد جامع للشرائط إذا تصدى للقضاء
واختاره الخصمان للتقاضي يجب امتثال حكمه وإنفاذه في صورة منفردة، فما
بالك بما لو كانت سلطة القضاء معينة من قبل الفقيه المنتخب أو من قبل الأمة
مباشرة؟ فإن مقتضى ذلك الاستقلال التام للقضاء عن السلطتين السياسية
التنفيذية والتشريعية التأطيرية؛ لأن سلطة النصب والتعيين هي للإمام
المعصوم عليه السلام وحده، وقد تم التعيين بالنصب العام، فلا يتوقف كون الفقيه قاضياً
على نصب أحد آخر، ولا ينخلع عن منصبه القضائي بخلع أحد إلا بفقد شرط
من شروط القاضي على ما حققه الفقهاء في باب القضاء^(١)، اللهم إلا أن يقال

(١) انظر النهاية ونكتها: ج ٢ ص ٦٨؛ السرائر: ج ٢ ص ١٥٣ و ص ١٥٥؛ الشرايع: القسم الرابع
ص ٣١٨؛ الدروس: ج ٢ ص ٦٨؛ مسالك الافهام: ج ١٣ ص ٣٥٧-٣٥٨؛ الجواهر: ج ٤٠ ص ٦٢-
٦٣؛ مهذب الاحكام: ج ٢٧ ص ٣٥ و ص ٥٠؛ الفقه (كتاب القضاء): ج ٨٤ ص ٩٣.

بأن الضرورة التنظيمية للدولة وأجهزتها تقتضي تعيين فقهاء متفرغين للقضاء من بين الفقهاء المنصوبين للقضاء بالنصب العام، لكن حيث إنهم أيضاً من جامعي الشرائط فيجب الالتزام بأحكامهم إما من جهة النصب العام من قبل المعصوم عليه السلام، أو النصب الخاص من قبل الفقيه الجامع للشرائط بلحاظ نيابته عن المعصوم عليه السلام.

هذا ولكن نصب الفقيه للقضاء حينئذ لا يستلزم كون القاضي المنصوب تابعاً للفقيه الذي نصبه وخاضعاً لسلطته، بل يكون بعد النصب مستقلاً عنه، وليس نصبه إلا إجراء شكلياً إدارياً لا يعدو كونه تشخيصاً للأمر الحاصل، وليس تأسيساً لأمر غير حاصل، خصوصاً على القول بلزوم كون القاضي مجتهداً فضلاً عن كونه الأعلم، فتأمل.

فصل السلطات

تحصل مما تقدم: أن الأدلة القائمة على مشروعية تكوين الدولة ونصب الحكومة في عصر الغيبة بناء على ولاية الفقيه العامة بالدليل اللفظي تقتضي كون السلطات الثلاث منفصلة عن بعضها، وكل سلطة منها منفصلة عن غيرها، وللولي الفقيه السلطة التنفيذية التي من جملتها الولاية على الإدارة العامة، ولكن هذه السلطة محددة بالأصل الأولي في سلطة الإنسان على الإنسان وعلى غيره من الطبيعة ونحوها، حيث إن ولاية الفقيه على هذا المبنى لا تجعل منه مشرعاً وولياً على التشريع، وإنما هو ولي في نطاق الشريعة وضمن أحكامها الثابتة، ومن جملة هذه الأحكام الثابتة والأصول الأولية هي عدم ولاية أحد

على أحد إلا ما أثبتته الدليل.^(١) هذا بناء على النظرية الثانية من ولاية الفقيه، وأما على النظرية الثالثة المنكرة للولاية المطلقة للفقيه فإنه يمكن الاستدلال لها بوجود إقامة السلطة بدليلين :

أحدهما: عقلي ؛ لجهة استقلال العقل بالحكم بوجود حفظ النظام من باب اللابدية.

وثانيهما: عقلائي شرعي يقضي بأصالة عدم ولاية أحد على أحد إلا ما قام عليه الدليل، فحيث لم يدل الدليل على ولاية الفقيه على الأمة فيرجع في مقام العمل إلى الأصل، وهو ولاية كل إنسان على نفسه الذي ينتهي إلى ولاية الأمة على نفسها.

أما الأول فهو دليل لبي يقضي بوجود حفظ النظام، فلا بد وأن يقتصر فيه على القدر المتيقن في موارد الشك بمشروعية الفصل بين السلطات، وهو فيما نحن فيه المجال التنفيذي فقط، وأما غيره من الموارد المشكوكة فيرجع فيها إلى الأصل الأولي القاضي بعدم ولاية أحد على أحد؛ وذلك للزوم الاقتصاد على القدر المتيقن في الدليل اللبي، لا إطلاق له أو عموم، وهو ما ذكرناه.

وعليه فتخرج السلطة التشريعية عن منصب الحاكم، وتكون مستقلة عنه تماماً، بل له نحو تابعة لهذه السلطة على اعتبار أن حيثية ولايته على التنفيذ تقتضي ذلك، وقد عرفت أن المراد من التشريع هنا هو الاجتهاد، وتطبيق الكليات على فروعها لا تأسيس القانون وجعله؛ بداهة أن قضية التشريع خارجة ذاتاً وبالتخصص عن ولاية كل أحد من البشر، سوى من علم بالدليل

(١) انظر المكاسب: ج ٣ ص ٥٤٦؛ المكاسب والبيع: ج ٢ ص ٣٣٥؛ مهذب الاحكام: ج ١٦ ص ٣٦١؛ الفقه (كتاب البيع): ج ٥ ص ١٤.

القاطع ثبوت هذه الولاية لهم ، وهم النبي والأئمة المعصومون عليهم السلام .

وأما السلطة القضائية فقد عرفت استقلالها التام من ذلك ، والأمر في عدم ولاية الفقيه - رئيس الدولة - هنا أوضح مما لو كانت ولايته العامة ثابتة بالدليل اللفظي كما لا يخفى . هذا كله بناء على تقدير ثبوت الولاية بالدليل اللببي العقلي .
وأما على الثاني وهو القول بولاية الأمة على نفسها للقول بعدم ثبوت دليل يثبت ولاية الفقيه عليها ، فإن ما ذكرناه من الاعتبار القاضي بفصل السلطات يكون أكثر وضوحاً ، حيث لا وجه لتمركز السلطات كلها في شخص واحد أو هيئة واحدة ، بل لا بد من مراجعة رأي الأمة فيه ، ومن الواضح أن هذه النظرية تستلزم أن تكون السلطة التشريعية في الحدود التي ذكرناها للتشريع منتخبة من قبل الأمة ، والتقنين فيها يتم في حدود اجتهاد الفقهاء والخبراء في المسائل المعروضة عليها .

وأما السلطة القضائية فتعين الفقيه للقضاء ، وهو لا يتوقف على نصبه من قبل السلطة التنفيذية ؛ لأنه منصوب بالنصب العام من قبل الإمام المعصوم عليه السلام ، وإذا اقتضت الضرورة التنظيمية للدولة تعيين قضاة بالنصب الخاص فقد عرفت أنه يكون أمراً شكلياً إدارياً من باب التعيين و التخصيص ، وليس تحصيلاً لأمر غير حاصل ، ويمكن أن يتولى مجلس الشورى تعيين الفقيه للقضاء أيضاً ، وأياً كان المعين له سواء كان الفقيه رئيس الدولة أو كان مجلس الشورى فإنه بعد أن يعين يكون مستقلاً تماماً عن جميع السلطات في تنفيذ أحكامه وقضائه .

وأما السلطة التنفيذية فيمكن اختيار الأشخاص المناسبين لها خصوصاً الرئاسة بالاستفتاء الشعبي العام ، وتشكل الحكومة بإشراف وموافقة من مجلس الشورى ، وكذلك الوظائف التنفيذية الكبرى التي تتضمن صلاحيات وسلطات

واسعة، كمناصب رئيس الوزراء والوزراء والمدراء العامين وما أشبهه، فإنه يجب أن يتم اختيار الأشخاص المناسبين لها بموافقة مشتركة من قبل الحكومة ومجلس الشورى، وبهذا يظهر أنها منفصلة عن السلطة التشريعية والقضائية؛ لأن تنصيبها يتم إما مباشرة الأمة بالانتخابات العامة أو بالواسطة عن الأمة عبر المجالس أو غير ذلك، وبه يظهر مدى الفصل الكبير بين السلطات الثلاث بناء على هذه النظرية أيضاً.

الفصل الخامس

في الأنظمة المتفرعة على مبدأ الفصل بين السلطات

والبحث فيه يستدعي تقديم بعض المقدمات :

المقدمة الأولى: في لزوم الانفتاح بين الحكومة والشعب

لا بد من إقامة علاقات بين الحكومة والشعب، وتنظيم هذه العلاقات بموجب قواعد قانونية تحدد سلطات كل من أعضاء الدولة، وقد عرفت أنه يمكن أن تتسم هذه العلاقات في صورها الحسنى في أشكال عدة تشكل أصنافاً من الحكومات يتم اختيارها عبر اختيار الشعب بصورة مباشرة أو غير مباشرة، فإن شكل الحكومة يدل على مكانة السلطة، ويدل أيضاً على كيفية توزيع الوظائف بين السلطات السياسية، وهذا التوزيع هو المعبر عنه بمبدأ فصل السلطات في الدول.

المقدمة الثانية: في لزوم التعاون بين السلطات

ان القول بمبدأ الفصل بين السلطات لا يلغي التعاون والتكامل، بل يستدعيه؛ إذ المراد من الفصل هو عدم تأثير إحدى السلطات في الأخرى بالقوة والهيمنة بحيث تسلب استقلالها، ولا مانع في أن تتعاون أو تتفاهم معها، بل

يجب ذلك إذا كان من مصاديق التعاون على البر والتقوى ؛ لقوله تبارك وتعالى :
{وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان} (١) ولما يترتب
على هذا التعاون من حفظ التوازن وإقامة العدل وضبط النظام ، بل التعاون
والتنسيق هو الأسلوب الأمثل لحفظ التوازن واستمرارية العمل بمبدأ الفصل ،
وإلا وقع نظام الحكم بين هوتين متناقضتين :

إحدهما: النزاع والتخاصم ، وذلك لو أرادت كل قوة أن تحفظ
استقلالها وتتصادم مع القوى الأخرى لحفظ هذا الاستقلال.

وثانيتها: الاستبداد والتفرد فيما لو سيطرت إحدى السلطات على
الأخرين ، وهذا نقض للغرض ، واختلال للنظام ، فلم يبق إلا الفصل القائم
على التعاون والتنسيق .

المقدمة الثالثة: في طرق الفصل بين السلطات

إن لفصل السلطات طرقاً عدة ناشئة من اختلاف طرقاً ممارسة السيادة ؛ إذ
غالباً يوجد طرفان متناقضان في هذا المجال .

أحدهما: السيادة الشعبية المطلقة ، وهي فيما إذا كان الشعب هو الذي
يمارس سيادته ، وفي مثله قلما يعمل بمبدأ فصل السلطات ؛ لأن الشعب هو الذي
يجمع بين يديه السلطات كافة ، ومعه لا خوف من الاستبداد حتى نحتاج إلى
الفصل .

ثانيتها: النظام السياسي المستبد ، وهو على طرف مناقض للأول تماماً ؛
لأنه يجمع كافة السلطات المطلقة في الدولة في فرد واحد وهو الملك أو الامبراطور
أو الرئيس أو السلطان ما شئت فعبّر ، فهنا كذلك لا فصل بين السلطات لتنافيها

(١) سورة المائدة : الآية ٢ .

مع النظام الاستبدادي الحاكم ، وبين هذين النظامين هناك أنظمة وسطى يتراوح فيها مبدأ الفصل بين السلطات في اتجاه نسبي من نظام لآخر ، لكن في مجموعها لا تعطي الشعب السلطات كلها ، ولا تنتزعها منه بأكملها ، وإنما هناك حد وسط هو أنها تعطي الشعب الحرية في التعبير عن إرادته في اختيار سلطات أقامها لتمثيله في إدارة شؤونه ، وهذا هو الأسلوب الغالب في الأنظمة الديمقراطية في العالم اليوم على ما يعبرون.

ومن الواضح أن هذا الحد الوسط لا يكون وسطاً ما لم يفصل بين السلطات ؛ لأن الواقع يدلنا على أن كل نظام حر وكل نهج شورى أو ديمقراطي فعال على اختلاف التعبير يقوم على مبدأ توزيع السلطات ، وتقسيم مراكز القدرة ، وإلا تركزت في يد واحدة وتحول النظام إلى استبدادي متفرد.

المقدمة الرابعة: في طرق حفظ التوازن بين السلطات

ان حفظ التوازن بين السلطات يتم عبر طرق ، منها إعطاء القدرة والصلاحية لكل واحدة من السلطات لشل أعمال السلطة الأخرى عندما تمارس عملاً له علاقة بأعمال السلطة الأخرى عن طريق منح كل عضو سلطة الحكم وسلطة الردع معاً ، وهي من وسائل العمل التي من شأنها أن تمنع تنفيذ القرارات الخاطئة الصادرة عن السلطة الأخرى ، فيتولى العضو الأول الوظيفة التقنية ، والثاني تنفيذها ، والثالث فصل الخلافات التي تنجم عنهما ، ومن هذا التعاون والتكامل تتفرع ثلاثة أشكال من أنظمة الحكم ، فإنه إذا كانت السلطة محصورة بيد السلطة التنفيذية أو تميل لصالحها كان النظام رئاسياً ، وإذا كانت الغلبة من شؤون الحكم لصالح السلطة التشريعية اتصف نظام الحكم بالشكل المجلسي ، وإذا كان هناك تعاون وتوازن بين السلطتين التنفيذية والتشريعية كان النظام نيابياً ،

وهو ما يصطلح عليه بالنظام البرلماني، وربما يسمي البعض حكومته بحكومة الرأي العام. هذا ومع أن الصور والأشكال أكثر من ذلك إلا أن هذه الثلاثة هي أبرز الأنظمة الحاكمة في العالم اليوم، والتي لها دول وحكومات قائمة، ولتوضيح بعض ملامحها يستدعي الأمر التعرض إليها.

أشكال الأنظمة الحاكمة

الحديث عن أشكال أنظمة الحكم يتم تارة من حيث الموضوع وتارة أخرى من حيث الحكم، أما من حيث الموضوع فالظاهر أن أبرزها ما ذكرنا، وهذه الصيغ استقرائية خارجية وليست حصرية عقلية؛ ولذا لا تنفي ما عداها، ولا تبطل غيرها، بل هي أفضل ما وصل إليه أهل الخبرة من فقهاء القانون الوضعي في تشخيص موضوعاتها التي تجمع بين حق ممارسة السلطة وحق الحرية، ولتوضيح الأمر في هذا نتعرض إليها بشيء من الإيجاز.

أما النظام النيابي فعلى الرغم من صعوبة حصر القواعد التي ترسم ملامح هذا النظام بشكل محدد نظراً لتنوع الأنظمة النيابية واعتمادها على طرق تطبيقية مختلفة باختلاف الدول ورأي الناس فيها غير أن هناك جملة من المبادئ الأساسية التي لا يمكن استثنائها من أي نظام نيابي، وبها يمكن أن نرسم الجوهر، ويبقى الشكل راجعاً إلى الطبيعة المرنة نسبياً لهذا النظام، والتي قد تقبل الانطباق على أي صيغة من صيغ الفصل بين السلطات إذا ارتضاها الشعب.

ملامح النظام النيابي

من أهم هذه الملامح ما يأتي:

(١) أن تعيين رئيس الحكومة يتم عبر تعيين رئيس الدولة. نعم لا يحق للرئيس أن

يتجاوز الحدود المرسومة من قبل الشعب عبر القانون ونحوه، وفائدة ذلك هو إشراك رئيس الدولة مع المجلس النيابي في إدارة القضايا السياسية عن طريق حكومة مسؤولة أمام الاثنين.

٢) موافقة المجلس على تعيين الحكومة ؛ وذلك لتدخله في إطار حكومات الرأي العام، وعليه فإن مشروعية الحكومة مشروطة في أن تنال ثقة المجلس عند تشكيلها وأن تستمر هذه الثقة فيما بعد، لكن حيث إن حق الرئيس في الاختيار مقيد بما ينسجم مع الوضع السياسي القائم وتكتل الأحزاب والجماعات التي تكون جوهر المجلس فغالباً ما تضمن الحكومة الثقة نتيجة لاختيار الوزراء من الأغلبية داخل المجلس .

٣) على الحكومة أن تتمتع بثقة الشعب، وهذه الثقة تخول اختيار قائد الحزب أو الجماعة المنتصرة رئيساً للحكومة كما تجيزها إلى اللجوء إلى حل المجلس النيابي .

٤) يركز هذا النظام على ثلاثة مبادئ هي :

أ) المساواة بين السلطتين التنفيذية والتشريعية.

ب) التعاون والتنسيق بين السلطتين.

ج) إيجاد سبل وآليات من شأنها السماح لكل سلطة بالتأثير على الأخرى، والذي يضمن هذا التوازن القائم بين السلطات هو رقابة الرأي العام، ومن هنا نشأت تسمية هذا النظام بحكومة الرأي العام.

٥) العنصر العام في إيجاد التعاون بين السلطتين هي الحكومة ؛ وذلك لكونها تشكل طريق التواصل بين رئيس الدولة والمجلس، حيث يتولى رئيس الدولة تعيين الحكومة، ثم تصبح هي الأخرى مسؤولة عن سياستها أمام المجلس، وفي نفس الوقت يحظى الرئيس بكرامة وميزة تخوله بحفظ التوازن بين ممثلي الأمة في

المجلس ؛ ولذلك فإن لطريقة انتخابه أهمية خاصة ؛ لكونه ينتخب من قبل الشعب لا من المجلس ، بداهة أنه لو كان للمجلس انتخابه لظهر أكثر طواعية واستجابة لضغوطات أعضاء المجلس والكتل النيابية فيه في ممارسة السلطة ، وبهذا يتوازن المجلس والرئيس معاً ؛ إذ الرئيس غير مسؤول سياسياً أمام المجلس ، فيحد من جموح السلطة التشريعية ، لكن الحكومة التي يعينها الرئيس ينبغي أن تحظى بموافقة المجلس فيحد هو الآخر من جموح السلطة التنفيذية ، وبذلك تنشأ علاقات توازن تقوم على تعاون وتنسيق وتفاهم بين السلطات في ممارسة السلطة.

وبالتالي : فإن هناك رقابة دائمة ومتواصلة بين السلطتين ؛ إذ مسؤولية

الوزارة وحل المجلس هما الدعامتان الرئيسيتان لبناء هذا النظام ؛ وذلك لأنهما تخولان كلاً من السلطتين التقنينية والتنفيذية ممارسة الرقابة على الأخرى ، وإقامة تعاون متبادل من أجل مصلحة الأمة ، ففي حال حجب المجلس ثقته عن الحكومة كلاً أو بعضاً على هذه الأخيرة أن تخضع لإرادته ، وتقدم استقالاتها كلاً أو بعضاً ، لكن بوسعها هي الأخرى أن تطلب إلى رئيس الدولة حل المجلس إذا ما رأت أن الأخير يعارض سياستها ، ويعرقل خططها التي تراها أنها في خدمة البلد والأمة.

وهذا التواصل في القدرة هو الذي يعطي الحكم طابعه الحر ، ويظهر أهمية دور الشعب في أن يقول كلمته الأخيرة في حسم النزاع القائم بين السلطتين ، فترجع حينئذٍ شؤون السلطة والحكم إليه من حيث تكوين الحكومة أولاً ، وتنتهي إليه أخيراً.

ملامح النظام الرئاسي

وأما النظام الرئاسي فمن سماته الفارقة عن النظام السابق أن مبدأ الفصل فيه جامد ؛ إذ تنفرد كل سلطة فيه بممارسة وظائفها بالاستقلال عن السلطات الأخرى ، بخلاف النهج الأول ، فإن الفصل قائم على أساس التعاون والتنسيق بينها ، والفكرة الجوهرية فيه لا تنحصر بفصل السلطات فقط ، وإنما عزلها عن بعضها البعض مع تحقيق المساواة والتوازن بينها ، وفكرة العزل هذه ترجع إلى السعي لإزالة كل وسائل الضغط التي قد تلجأ إليها بعض السلطات وتمارسها على غيرها .

نعم ، قد يكفل القانون ونحوه بعض الوسائل والآليات ذات الأثر المحدود في إيجاد علاقات متبادلة بين السلطات بما لا يخلّ بمبدأي المساواة والتوازن ، ومن أهم المبادئ التي يقوم عليها هذا النظام ما يأتي :

(١) أن انتخاب الرئيس يكون من قبل الشعب ، والسلطة التنفيذية تنحصر به ، فالرئيس المنتخب يجمع بين صفتي رئيس الدولة ورئيس الحكومة ، والوزراء يخضعون خضوعاً تاماً للرئيس الذي هو الآخر له الحق المطلق باختيارهم أو عزلهم .

(٢) تخصيص وظائف الدولة وتوزيعها على السلطات وعزل السلطات عن بعضها عزلاً تاماً ، بحيث تتصرف كل واحدة منها في النطاق المخصص لها مع كامل الصلاحية والقدرة ، فالسلطة التشريعية تنحصر بالمجلس والتنفيذية بالرئيس .

(٣) انعدام سبل التعاون المتبادل بين السلطات في الغالب لمنع عناصر الضغط التي

قد يلجأ إليها أحد الأعضاء للتأثير على الأخرى ، ومن هنا فإن المجلس لا يمكنه حل الحكومة ، كما أن الحكومة لا تقدر على حل المجلس .

٤) تقوم المساواة بين السلطات عبر طرق عدة :

أحدها: النقض الرئاسي ضد القوانين التي يصوت عليها المجلس .

ثانيها: إمكان المجلس أن يكسر هذا الحق - فيما لو استعمله الرئيس - إذا صوت عليه مجدداً بالأكثرية المطلقة أو النسبية .

ثالثها: بإمكان الرئيس أن يقيم توازناً مع المجلس عن طريق الوزراء الذين يعينهم ، ولا يحق للمجلس عزلهم ، كما أن بإمكان المجلس أن يهدد الرئيس باتهامه ، أو يطلبه للاستجواب ، كما يحق له محاكمته أيضاً .

ملامح النظام المجلسي

وأما النظام المجلسي فيتميز عن سابقه بأنه يدمج السلطتين التقنينية والتنفيذية في هيئة واحدة تتمثل في المجلس ، ودمج السلطات في المجلس لا يعني غياب السلطة التنفيذية بالكامل ، وإنما هذه الأخيرة تكون تابعة للمجلس أو منبثقة عنه ، وتعمل بحسب رغبات هذا الأخير وتوجيهاته ، ومن أهم المبادئ التي تميز هذا النظام ما يلي :

١) أن هذا النظام يحدد من صلاحيات السلطة التنفيذية إلى حد كبير بالقياس إلى سابقه ؛ لأنه يجعل منها مجموعة من الوزراء اختارهم المجلس بقصد تنفيذ قراراتها ، فسلطتهم لا تتمتع بسلطة إصدار الأوامر والقرارات وإنما التطبيق والتنفيذ فقط .

٢) الوزراء متساوون في الحقوق والواجبات أمام المجلس لكنهم لا يشكلون وحدة متضامنة يمكنها أن تقدم استقالتها جماعة حين رغبتها بذلك ، فإن هذا

الحق محظور عليهم.

نعم بإمكانهم التهديد بالاستقالة ، وبواسطته يضغطون على الجمعية ، ويحدون من سلطاتها غير المحدودة ، وبخلاف ذلك فإن بوسع المجلس أن يعزلهم متى شاء ؛ ولذا فإنه ليس بوسعهم إلا إيجاد صيغ للتوافق مع المجلس وتوجيهاته ، ومن هنا قلنا : إنه يحدد من صلاحيات السلطة التنفيذية إلى حد كبير.

(٣) قوة المجلس ناشئة من قوة الشعب الذي يخضع له ؛ إذ منه يستمد قوته ، وهو بدوره يقوم بمراقبته بصورة دائمة عبر حق الاقتراع التشريعي الشعبي ، ومنه يأخذ النظام سمته الشعبية الحرة لكون الشعب هو سيد الحكومة والمجلس على السواء.

(٤) أن هذا النظام مهدد بالجنوح نحو الاستبداد عادة ، وذلك لإمكان اتخاذ مبادئ الحرية وطرق الضغط والرقابة بين المجلس والحكومة وسيلة للاستبداد ، وفرض إرادة إحدى القوتين أو جماعة من إحدى القوتين على الأخرى بشكل خفي أو غامض على الناس ، فيشكل بالتالي استبداد الأمر الواقع ؛ إذ قد تجمع السلطة بين عدد ضئيل من أعضاء المجلس من الأقوياء أو أصحاب النفوذ نيابة عنه بسبب انقسامه أو وقوعه في مهاوي الفوضى ، أو النقاشات غير المنضبطة وانقسام الآراء حول القرارات ، الأمر الذي يؤدي إلى شلل عمل الحكومة والدولة ، فيبرز الاستبداد بقوة ليضع حداً لهذا النزاع ، ويملاً الفراغات التي يتخبط بها المجلس ، وتاهت بها الأمة ، وهذا ما وقع بالفعل في بعض دول العالم الغربي على ما ذكرته بعض المصادر.

هذه أهم أشكال الأنظمة السياسية الحاكمة في العالم اليوم ، القائمة على مبدأ فصل السلطات ، وعلى الرغم مما عرفت من وجود بعض التمايز بينها من حيث سعة الحرية وضيقها وقوة مباشرة الشعب لممارسة سيادته من ضعفها من

نظام لآخر إلا أن الجميع يهدف إلى أمر واحد هو إيجاد توازن بين السلطات الثلاث لمنع من الاستبداد واحتكار السلطة الذي هو من الملاكات الهامة التي يستقلّ بحسنها العقل، ويحكم العقلاء بلزوم العمل به ودم من تخلف عنه.

هذا من حيث الموضوع، وأما من حيث الحكم فبغض النظر عن الإشكالات التي تورد على كل واحدة من هذه الصيغ الثلاث للأنظمة فإنك قد عرفت بأنها صيغ استقرائية لا حصرية عقلية، تعرضوا لها من باب انها المصداق الأفضل المتطور من قبل أهل الخبرة لضمان أكبر قدر ممكن من الحرية والتوازن بين القدرات، ويمنع من احتكار السلطة والاستبداد بها، وعليه فهو لا يمنع من ابتكار صيغ أخرى تعطي المزيد من هذه الضمانات، وحيث إن هذا من الموضوعات المستنبطة التي لم يرد فيها نص خاص من الشريعة يعين كفيته فإنه يجوز أن يتمسك في أي طريقة مبتكرة أو مقترحة تجمع بين الحقوق المتقدمة تمسكاً بأصالة الجواز؛ وذلك لأنه الأصل حيث لا دليل. نعم ينبغي توفر شرطين اثنين في تشخيص مشروعية أي نظام حكم هما: رضا الله تعالى بتوافر الشرائط الشرعية المنصوصة أو المستنبطة، ورضا الناس.

وعليه فإنه إذا شخّص أهل الخبرة شكلاً لنظام الحكم يجمع بين حق الحرية ووجوب الشورى وضرورة السلطة وتوفّرت فيه الشرائط الشرعية ورضي به الناس جاز الأخذ به من حيث الأصل الأولي لوجود المقتضي وانعدام المانع، وحينئذ فإن كان هو الشكل الوحيد وجب الأخذ به تعييناً، وإن كان من ضمن بدائل متعددة وجب تحييراً، وإن كان هناك أفضل استحب الأخذ به إن كانت البدائل الأخرى تحقق نفس الغرض إن قلنا باستحباب توفير الزائد من الحقوق، وإلا وجب أيضاً، فتأمل.

وهنا مسائل:

المسألة الأولى: في وجوب قيام السلطات بحفظ الإسلام

مجلس الفقهاء والسلطات الثلاث كسائر المكلفين مأمورون بحفظ الإسلام والمسلمين وإقامة الدولة الإسلامية الخالية من النواقص والتطبيقات الخارجة عن موازين الشريعة ؛ وذلك لإطلاق قوله ﷺ: ((كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته))^(١) فإن اختصاص جماعة بشيء لا ينافي وجوب شيء آخر عليها. وعليه فليس لأية سلطة من السلطات الثلاث أن تهتم بما يتعلق باختصاصها من التأطير أو القضاء أو التنفيذ أو الإفتاء وتتعلل بهذا الاختصاص لتتخلى عن مسؤوليتها الشرعية في الشؤون الأخرى، فإن إطلاقات الأدلة وتضافرها في أكثر من مجال يدل على وجوب تحمل الجميع مسؤولية حفظ الإسلام وإقامة الدولة الإسلامية العادلة، منها أدلة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومنها أدلة إرشاد الجاهل وهداية الضال وتنبية الغافل، ومنها أدلة الدعاء إلى الإسلام والدعوة إلى الخير، ومنها سيرة النبي الأعظم ﷺ وأمير المؤمنين عليه السلام وغيرهما من قادة الإسلام، فإنها طراً تفيد مسؤولية الجميع عن السلطة والحكم، وتخصيص الوظائف لا يوجب تخصيص المسؤولية الشرعية. نعم يمكن لكل سلطة أن تصحح الفاسد، وتنهى عن المنكر الواقع في شؤون السلطة الأخرى، إما بالمباشرة باستخدام مبدأ الفصل الذي يعطي صلاحية الحكم والردع معاً كما قدمنا، أو بالواسطة عبر الوسائل والآليات الأخرى.

المسألة الثانية: في مسؤولية الحاكم

الحاكم الإسلامي سواء انحصر في فقيه واحد وجوداً أو تقليداً وهي حالة

(١) عوالي اللآلي: ج ١ ص ١٢٩ ح ٣ ؛ البحار: ج ٧٢ ص ٣٨ ح ٣٦ .

قد تكون نادرة حدثت في زمان شيخ الطائفة والمحقق والعلامة والشيخ المرتضى والسيد المجدد ونحوهم (قدست أسرارهم) في برهة من الوقت، أو كانت الرئاسة للشورى من الفقهاء وهو الذي يقتضيه الدليل في صورة تعدد الفقهاء وتوزيع التقليد بينهم، وهو الغالب وقوعاً، فإنه هو المسؤول الأول عن كل ما يجري في البلاد الإسلامية لكونه مقتضى الاستخلاف المستفاد من مثل قوله تبارك وتعالى: ﴿يا داود إنا جعلناك خليفة في الأرض﴾^(١) بعد فهم الاطلاق او عدم فهم الخصوصية او تسليم ان خصوص المورد لا يخصص الوارد وعمومية الخلاف في الأرض تقتضي المسؤولية، كما أنه مقتضى الولاية العامة، مضافاً إلى بعض الأدلة الخاصة التي تضع السلطان في موضع المسؤولية العامة حتى عن مثل البقاع والبهائم^(٢)، لكن حيث إنه لا يمكن للفقهاء أو المجلس القيام بمهام الإدارة على الوجه الشرعي التام منفردين كان لابد لهما من الأعوان وتوزيع المهام والسلطات.

وعليه فإنه إذا رأى الفقيه الجامع للشرائط أن توزيع السلطات هو الأسلوب الأمثل لحفظ النظام وحفظ حقوق الناس أو أرادت الأمة توزيع الحكم بين السلطات الثلاث واشترطت ذلك على الفقيه إنشاءً أو ارتكازاً وجب العمل بمقتضاه لإطلاق دليل: ((المؤمنون عند شروطهم))^(٣) ولأدلة وجوب حفظ النظام وتطبيق العدل وحفظ حقوق الناس وما أشبه ذلك في الفرض الأول، وربما يستأنس له بمثل اشتراط شيء على إمام الجماعة كشرط لحضور جماعته

(١) سورة ص: الآية ٢٦ .

(٢) نهج البلاغة: ص ٢٤٢ الخطبة ١٦٧ وفيه قوله عليه السلام: ((اتقوا الله في عباده وبلاده فانكم مسؤولون حتى عن البقاع والبهائم)) ؛ البحار: ج ٦٥ ص ٢٩٠ ح ٤٩ .

(٣) الاستبصار: ج ٣ ص ٢٣٢ ح ٨٣٥ ؛ التهذيب: ج ٧ ص ٣٧١ ح ١٥٠٣ .

حتى إذا كان الحضور واجباً كما في فرض وجوب صلاة الجمعة على بعض الأقوال^(١) ، ونحوها من الصور^(٢) فيما إذا كان من يقيمها بشرائطها متعدداً ، وكذلك بمثل الرجوع إلى القاضي إذا كان متعدداً^(٣) ، والفقهاء في شؤون التقليد لو تعدد^(٤) ، كل ذلك لإطلاق الدليل المتقدم بعد عدم المحذور.

وعليه فلو قيل لفقهاء جامع للشرائط مع وجود غيره: إنا نقلدك أو ننتخبك رئيساً بشرط أن توزع القدرة على السلطات الثلاث وجب عليه الالتزام بحسب الشرط. نعم فيما لو كان الأمر منحصراً في فقيه واحد فالظاهر عدم صحة الشرط؛ لأنه يستلزم تحليل الحرام وتحريم الحلال، وقد ثبت في محله من أن من أمارات صحة الشرط هو عدم تحليله للحرام وتحريمه للحلال^(٥). وإنما قلنا: إنه يستلزم هذا المحذور لأنه في صورة انحصار الفقيه في واحد في الأمة مع عدم وجود غيره فإنه يجب على الأمة اتباعه تعييناً؛ لأنه المنصوب من قبل الإمام المعصوم عليه السلام بمقتضى أدلة النيابة العامة.

كما أنه إذا لم تشترط الأمة ذلك لم يجب عليها التنفيذ، ولو تخلف عن الشرط أمكن القول بجواز تخلفها أيضاً، وإن كان ربما يقال بالوجوب مطلقاً حتى في صورة عدم الالتزام بالشرط بالعنوان الثانوي؛ وذلك لكونه الأسلوب الأفضل لحفظ الحقوق وتوفير الأمن والسلامة؛ إذ من الواضح وجوب عمل

(١) انظر العروة الوثقى: ج ١ ص ٥٥٠؛ الروضة البهية: ج ١ ص ١٣٣.

(٢) انظر العروة الوثقى: ج ١ ص ٥٤٥.

(٣) انظر الشرايع: القسم الرابع ص ٣١٨؛ الدروس: ج ٢ ص ٦٧؛ الفقه (كتاب القضاء): ج ٨٤ ص ٦٢.

(٤) انظر العروة الوثقى: ج ١ ص ٩؛ الجواهر: ج ٤٠ ص ٤٣-٤٥؛ الفقه (كتاب القضاء): ج ٨٤ ص ٦٢.

(٥) الوسائل: ج ١٨ ص ١٧ ح ٢٣٠٤٤ باب ٦ من ابواب الخيار.

الحاكم الإسلامي بالصيغة الصالحة للأمة، ويحرم عليه مخالفته لاستلزامه بطلان الحقوق أو تضييعها أو تضييع من يعولهم، وفي الأدلة المتضاربة: ((ملعون ملعون من ضيع من يعول))^(١) واللعن ظاهر في الحرمة، كما أن المنصرف من المسؤولية في مثل قوله ﷺ: ((كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته))^(٢) هو السؤال في موقع المحاسبة المستظهر منها في صورة التخلف عن الوجوب. ومن الواضح ان التخلف عن الشرط لا يسقط وجوب الالتزام من الامة لحفظ حقوقها، فتأمل.

المسألة الثالثة: في مرونة صيغة الحكم

لو فرض وجود صيغتين صالحتين للحكم إحداهما تقوم على توزيعه على السلطات الثلاث والأخرى تقوم على غير ذلك كان للحاكم في صورة عدم الاشتراط اختيار ايتهما شاء، كما أنه لو فرض وجود صيغة واحدة أكثر صلاحاً من التوزيع الثلاثي المعروف وجب على الحاكم اتباعها، وعلى هذا فلا يقال: لم يكن في زمان الرسول ﷺ ومولانا أمير المؤمنين عليه السلام توزيع للحكم على السلطات الثلاث، وعليه فلا شرعية له، فإنه يقال فيه نقضاً وحلاً.

أما النقض فما تواتر نقله في التاريخ والأخبار من أن الرسول الأعظم وأمير المؤمنين (عليهما السلام) كانا يعينان أفراداً للقضاء^(٣)، ورؤساء للجيش^(٤)، وعمالا للصدقات^(٥)، وأمرأاً للعشائر والقبائل، وأمرأاً للبلاد^(٦)،

(١) الكافي: ج ٤ ص ١٢ ح ٩؛ الوسائل: ج ٢٠ ص ١٧١ ح ٢٥٣٣٥ باب ٨٨ من ابواب مقدمات النكاح.

(٢) عوالي اللآلي: ج ١ ص ١٢٩ ح ٣؛ البحار: ج ٧٢ ص ٣٨ ح ٣٦.

(٣) مناقب ال طالب: ج ٢ ص ١٢٩ - ١٤٢؛ كشف الغمة: ج ١ ص ٢٣٥.

(٤) انظر السيرة النبوية (لابن هشام): ج ٣ ص ٢٩٢ وص ٣٠٢ وص ٣٤٢.

(٥) السيرة النبوية (لابن هشام): ج ٣ ص ٣٦٩ وص ٣٧١.

وربما جعلوا في البلد الواحد والياً وقاضياً ومحتسباً^(١)، فما ذكر من عدم وجوده محل تأمل.

وأما حلاً فإن مقتضى التاسي به ﷺ كما يفهمه العرف هو التاسي في الكليات، لا في تعيين المصاديق؛ لخضوع المصداق الى شروطه وظروفه الخاصة، إلا ما خرج بالدليل، وهذا ما تشهد له السيرة، فقد كان لرسول الله ﷺ في جملة من شؤونه الكثير من التطبيقات بحسب الظروف والمتطلبات التي تفرضها طبيعة الحياة والمجتمع، ويجب أن تكون في كل ظرف بحسبه، وعليه فإن بعض تطبيقاته كانت متغيرة لا ثابتة، وهذا هو مقتضى طبيعة الحكم والسلطة، وهو مقتضى السيرة العقلانية التي طابقتها سيرة الشارع.

ومعنى كونه ﷺ قدوة وأسوة ليس الموافقة الحرفية في كل التفاصيل، فإنه خلاف ما يتلقاه العرف، ويتبادر إلى ذهنه من الاسوة، وإلا لزم التالي الفاسد في أكثر من جهة، بل اخذ الاصول وايقال التطبيق الى اهل الخبرة؛ لخضوع كل قضية الى الملايسات خاصة، فمثلاً: أمر رسول الله ﷺ أسامة بن زيد لأنه في برهة او واقعة رآه صالحاً للإمارة، فإذا مضى على عمر أسامة مائة سنة بعد ذلك وحدثت حرب فهل نؤمر نحن أسامة غير الصالح الآن بسبب شيخوخته أو مرضه أو ما أشبه بحجة الاقتداء بسيرة النبي ﷺ أو نؤمر من كان بمنزلة أسامة في صلاحيته؟ فإن الأسوة عقلاً وعرفاً تقتضي الثاني، فقوله ﷺ: ((إنه خليف بالامارة))^(٢) يتلقى عرفاً أنه كذلك بشرط الموضوع، وعليه فإذا انتفى الموضوع

(١) السيرة النبوية (لابن هشام): ج ٤ ص ٢٣٧؛ كشف الغمة: ج ١ ص ١٧٣ - ١٧٤.

(٢) السيرة النبوية (لابن هشام): ج ٤ ص ٢٤٦ - ٢٤٧؛ عوالي اللآلي: ج ٢ ص ٣٤٣ ح ٥؛ نهج البلاغة: ص ٣٧٧ الكتاب ٢٠.

(٣) البحار: ج ٢٨ ص ١٧٨ ح ١؛ النص والاجتهاد: ص ٣٣.

انتفت الجدارة منه شخصاً ، لكن حيث بقي الملاك في لزوم جعل الجدير فيمكننا أن نختار نحن الجدير بها.

وبعبارة اخرى العرف يرى ان الملاك في التأسى والاتساء في مثل ذلك هو توافر الخصوصيات والمزايا ، فيفهم عدم صحة التوقف على الشخص والجمود على اسمه او رسمه ، بل يعمم ذلك لكل من توفرت فيه المزايا. هذا بلحاظ طول الزمان ، وأما بلحاظ عرضه فكذلك لا يجب تأمير أسامة خاصة إذا بقي على الصلاح مع فرض وجود صالح آخر في عرضه ، أو كان غيره أصلح منه ، فإنه في الأول يختار الحاكم أيهما شاء لوجود الملاك فيهما بعد فهم عدم الخصوصية في الشخص ، وفي الثاني يختار الثاني بفرض أنه اصلح.

هذا وقد نظر له بعض الفقهاء بمثل قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ : ((الخيال معقود بنواصيها الخير))^(١) وقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ : ((الجنة تحت ظلال السيوف))^(٢) فإنه إذا تبدلت الخيل والسيوف إلى الدبابة والبندقية كان مقتضى التأسى به عَلَيْهِ السَّلَامُ هو اتخاذهما لا اتخاذ الخيل والسيوف.

والحاصل: إن المعيار هنا هو الصلاحية الجهوية لا الشخصية ؛ ولذا لم يستشكل الفقهاء في تأسيس المدارس وطبع الكتب ، وإنشاء المكتبات ، وإصدار الجرائد والصحف ، ونصب الإذاعات المرئية والصوتية ، والسفر إلى الحج بالوسائل الحديثة ، وجعل أنظمة للشرطة والمرور ، وبناء المستشفيات والمطارات إلى غير ذلك ، بل يجدون كل هذه الأمور من صغريات الكليات الإسلامية المنطبقة عليها بحسب الزمان والظروف والأحوال وإن لم تكن موجودة في زمان

(١) الوسائل : ج ١٥ ص ١٣٩ ح ٢٠١٦٣ باب ٥٧ من ابواب جهاد العدو .

(٢) البحار : ج ٣٣ ص ٤٥٧ ؛ مكاتيب الرسول : ج ١ ص ٤٤٠ .

رسول الله ﷺ ، فإن وضع الكليات وتشريعها موكول إلى الشارع ، وأما تطبيقها وتعيين مصاديقها موكول إلى العرف ، واختيار صيغة الحكم وشكل نظامه كذلك مادام لم يلزم منه محذور عقلي او شرعي .

المسألة الرابعة: في لزوم الأخذ برأي الأمة

إن حق الحاكمية في الدولة يعطيها صلاحيات كثيرة تتوزع على سلطاتها الثلاث على حسب مبدأ الفصل لو قررت الأمة هذا المبدأ ، لكن ينبغي أن يكون ذلك بحسب رأي الأكثرية في المجلس إذا كانت الانتخابات غير مباشرة ، أو أكثرية الأمة إذا كانت مباشرة .

وعليه فللدولة بهذا الحق صلاحيات واسعة تبيح لها وضع الضوابط والأنظمة والقوانين التطبيقية والتأطيرية التي تراها في مصلحة النظام والبلاد ، كتتنظيم المحاكم ، وتنفيذ الأحكام ، وفرض الضرائب وجبايتها ، والمنع عن جباية المال للأفراد والجماعات إلا بإذنها ، وإلزام الناس بالخدمة العسكرية او بوضع قوانين لها ، أو تنظيمات خاصة ، وكذلك أعمال الشرطة وشؤونها ، والمحافظة على الأمن بمختلف المسائل والوسائل ، والاخذ بقانون العقوبات وتنفيذها بحق المجرمين ، واتخاذ التدابير الدفاعية ونحوها ، خصوصاً في ظروف الحرب والفوضى والاضطراب ، وإصدار قرار منع التجول ، وجعل القوانين المراعية لحق الملكية الفردية والجماعية ، وكذا الاستيلاء على أرض الغير في حالات الاضطراب ، كالشؤون العسكرية في حالات الحرب والحصار مع تعويض أصحابها ببديل الإيجار أو بدل الملك تعويضاً عادلاً ، ومصادرة ما تصح مصادرته كأدوات الجريمة مثل ما يستعمل في الاعتداء ، أو يهدد أمن وسلامة المجتمع ، وتشريع قوانين السجون وتنفيذها بحق بعض المجرمين ، وإدارة الأشياء التي لا مالك لها ، أو

القصرّ الذين لا ولي لهم، وإعطاء العقود الصيغة الرسمية، وترسيم المعاملات، والوقوف دون نقل بعض الثروات كالأثار العتيقة والحيوانات النادرة والكتب المخطوطة إلى غير ذلك مما ينبثق عن سيادة الدولة من مجموعة التصرفات السياسية والاجتماعية والاقتصادية لمكافحة المشكلات، ولتوجيه الحياة وتنميتها. وكذلك تقوم الدولة ببذل الجهود للسلام العالمي والمحلي إذا قامت الحرب بين دولتين، أو نشبت حرب أهلية في دولة واحدة، وبالععمل لإزالة التفرقة العنصرية واللونية واللغوية والعرقية وما أشبه، وكذلك لأجل تحسين الحوار بين الدول، ولأجل المصالحة الوطنية بين الدول وشعوبها، ولأجل تخفيف المرض والجهل والجريمة التي ربما تعانيها بعض الامم وهكذا.

ولا يخفى أن الدولة الإسلامية تعمل لكل هذه الأمور لكن بشروط عدة:

الأول: ملاحظة قانون((الناس مسلطون على أموالهم وأنفسهم))^(١) فكل ما ينافي هذا القانون يكون من باب الضرورة، وهي تقدر بقدرها، وبذلك يظهر أن الاستثناءات لها صفة التوقيت لا الدوام.

الثاني: لزوم كون القوانين تشريعاً وتنفيذاً في الإطار الإسلامي الذي استقي من الأدلة الأربعة.

الثالث: لزوم كون التنفيذ مشتملاً على شرطين:

أحدهما: ولاية الفقيه، بمعنى أن الرئيس الأعلى للدولة هو الفقيه الجامع للشرائط، او من ينوب عنه لكونه وحده الذي له الحق في إدارة البلاد وتوجيه العباد، فلا يجوز لغير الفقيه ادارة البلاد بالعنوان الاولي حتى وإن طابق الشروط

(١) عوالي اللآلي: ج ١ ص ٢٢٢ ح ٩٩؛ الفقه (كتاب القواعد الفقهية): ص ١٣٥؛ وانظر مستمسك

العروة الوثقى: ج ١١ ص ٨٩؛ حاشية المكاسب (للايرواني): ج ٢ ص ٣٦٧.

السياسية ؛ لما عرفت من موضوعية الولاية في الحكم ، وذلك لمثل قوله ﷺ :
((فإنهم حجتي عليكم وأنا حجة الله عليهم))^(١) فكل ما يخالف ذلك
ينتهي إلى الاجتهاد في مقابل النص .

ثانيهما: كون الفقيه الصالح منتخباً من قبل أكثرية الأمة ، وعليه فإنه إذا
كان هناك فقيهان جامعان للشرائط انتخبت الأمة أحدهما ، فإنه لا يحق للآخر
تولي الشؤون كما هو مقتضى دليل الشورى والمنساق من مثل قوله ﷺ : ((انظروا
إلى رجل منكم..))^(٢) إلى غير ذلك من الأدلة ، وبذلك يظهر أنه لا ولاية للفقيه
خارج الإطار الإسلامي ، فإن الفقيه هو الذي يراعي أحكام الإسلام في إقامة
الدولة والنظام ، لا الذي يعمل خارج نطاق الإسلام ، كما تبين أيضاً أن لا سلطة
للفقيه خارج انتخاب الأمة بالنسبة إلى التصرف في شؤون البلاد العامة .

المسألة الخامسة: اشكالات على ولاية الفقيه وفصل السلطات

قد يتوهم البعض أن صيغة ولاية الفقيه حتى في مثل مبدأ فصل السلطات
تستلزم محذورين في الحكم والسلطة :

الأول: من جهة أن صيغة نظام الحكم في الدولة الإسلامية ينبغي ان تكون
مشتركة بين المسلمين لكونها دولة يقطنها مسلمون ينتمون إلى مذاهب مختلفة ،
سواء في الكلام او الفقه ، بينما ولاية الفقيه نظرية قائمة على ضوء قواعد الفقه
الامامي ؛ لكونها عبارة عن النيابة العامة عن الإمامة المعصومة التي لا يسلم بها
علم الكلام الأشعري والمعتزلي ومذاهب الفقه العامي ، وعليه فإن تطبيق هذه

(١) كمال الدين وتمام النعمة : ج ٢ ص ٤٨٤ ح ٤ ؛ الوسائل : ج ٢٧ ص ١٤٠ ح ٣٣٤٢٤٤ باب ١١ من ابواب
صفات القاضي .

(٢) الكافي : ج ٧ ص ٤١٢ ح ٤ ؛ عوالي اللآلي : ج ٤ ص ٦٧ ح ٢٨ ؛ الوسائل : ج ٢٧ ص ١٣ - ١٤
ح ٣٣٠٨٣ باب ١ من ابواب صفات القاضي ؛ عوائد الايام : ص ١٨٧ .

النظرية على المؤمنين بها يوجب الاختلاف والفرقة ، وتطبيقها على الجميع يوجب إما فرض الإرادة وإكراههم على خلاف ما يعتقدون وهو منافٍ لسلطنة الناس على أنفسهم ، أو يوجب اختلال النظام والهرج والمرج .

الثاني: لو سلمنا فهي نظرية عامة لا تختص بشيعة بلد واحد ، أو مسلمي بلد واحد ، بل تقتضي طاعة وانقياد المسلمين عامة ، سواء أكانوا داخل حدود سلطتها أم كانوا خارجها كالذين لا ينتمون إلى أرضها ، وهذا يتنافى مع الوضع الدولي القائم كما يتنافى مع اختيار الناس لمرجعيات أخرى من غير المتصدية للدولة أو متصدية لغيرها .

وعليه فهي بالاعتبار الأول تسبب أزمة الحكم ، وبالاعتبار الثاني تسبب أزمة الطاعة ؛ إذ حتى لو سلم المسلمون أو الشيعة منهم بشرعية هذه الصيغة فربما لا يسلمون بوجوب الطاعة لها خارج نطاق تطبيقها وخارج حدود شعبها وأرضها ، بينما هي بحكم كونها صيغة الولاية النائية عن المعصوم تستدعي الطاعة المطلقة ، كما لو كان الإمام المعصوم عليه السلام بنفسه على رأس سلطة الدولة الإسلامية المعاصرة .

هذا وربما يمكن الاجابة عن هذين المخدورين بوجهين :

الاول: الولاية المشروطة باختيار الامة ، وهو ما ذكره بعض الأعلام من أن الحكومة الإسلامية على صيغة ولاية الفقيه هي ليست حكومة الامام المعصوم ، ولاتثبت لها عمومية ولاية الإمام المعصوم ، بل هي حكومة نائب الإمام ، فلا يثبت لها إلا القدر المتيقن من السلطة في الأمور المنوب عن الإمام في ممارستها وإعمال الولاية بشأنها ، والمعيار في ذلك هو دليل نيابة الفقيه عن الإمام المعصوم عليه السلام في الشأن السياسي السلطوي والتنظيمي .

ويمكن تقرير الجواب المذكور ببيان آخر حاصله : أن سلطة الفقيه لهذا المعنى تنشأ من احد امرين :

اولهما: الاعتبار العقلي، وذلك من جهة وجوب حفظ النظام العام لحياة المجتمع.

ثانيهما: الادلة اللفظية التي يدعى دلالتها على النيابة العامة عن الإمام المعصوم عليه السلام ، فإذا كان دليل الشرعية هو وجوب حفظ النظام فمن المعلوم أنه دليل عقلي لبي لا إطلاق له ، ولا يمكن التمسك به إلا بالمقدار المتيقن منه ، وكل مورد يشك في اندراجه فيه يكون خارجاً عنه في مقام العمل ، والقدر المتيقن من الدليل في مقامنا هذا هو كون الفقيه ولياً في نطاق شعب الدولة الإسلامية وأرضها ، ولا تتعدى سلطته هذه الحدود إلى ما وراءها من المسلمين الذين لا ينتمون إلى هذه الدولة ، ولم يستوطنوا أرضها.

وأما إذا كان دليل الشرعية هو الدليل اللفظي فالظاهر أن عمدة النصوص التي تذكر عادة في الاستدلال على الولاية العامة للفقيه في عصر الغيبة لا إطلاق فيها من ناحية الولاية السياسية على كل المسلمين ، بل الظاهر اختصاصها بمن تصدى لإقامة الدولة الإسلامية ونصب الحكومة الإسلامية فيها بعد رضا الناس به .

ولعل من عمدة ما يذكر في الاستدلال على الولاية العامة للفقيه ما رواه الكليني رحمته الله في الكافي بسنده عن عمر بن حنظلة قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعة في دين أو ميراث فتحاكما إلى السلطان وإلى القضاة أيحل ذلك؟ قال : ((من تحاكم إليهم في حق أو باطل فإنما تحاكم إلى الطاغوت ، وما يحكم له فإنما يأخذ سحتاً وإن كان حقاً ثابتاً له ؛ لأنه أخذه بحكم

الطاغوت ، وقد أمر الله أن يكفر به . قال الله تعالى : { يريدون أن يتحاكموا إلى
الطاغوت وقد أمروا أن يكفروا به }^(١) قلت : فكيف يصنعان؟ قال : ((ينظران
إلى من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا
فليرضوا به حكماً ، فإنني قد جعلته عليكم حاكماً ، فإذا حكم بحكمنا فلم يقبله
منا فإنما استخف بحكم الله ، وعلينا رد ، والراد علينا الراد على الله ، وهو على
حد الشرك بالله))^(٢) .

وجه الاستدلال : أن مفاد قوله ﷺ : ((ينظران إلى من كان منكم)) مفاد
العلة ؛ لقوله : ((فإنني قد جعلته حاكماً)) فيكون جعله حاكماً فرع نظرهم
واختيارهم ، وهذا الجعل إذا يختص بمن نظر واختار دون من لم ينظر فتختص
ولاية الفقيه بأهل ذلك البلد الذين نظروا واختاروا ، وأما أهل سائر البلدان
الإسلامية الذين لم ينظروا ولم يختاروا هذا الفقيه فلا ولاية له عليهم ، لأنه لم
يجعل حاكماً في حالة عدم النظر ، فلو نظر أهل بلد آخر من بلاد المسلمين إلى فقيه
آخر واختاروه لكان هو المجهول حاكماً دون الفقيه الذي كانت حاكميته في بلده
نتيجة لنظر واختيار أهل بلده .

والخطاب في هذه الرواية ونظيراتها ليس للأمة على نحو إنشاء الحاكمية
للفقيه ، وإنما هو لمن نظروا واختاروا ، وهذا يقتضي أن تقتصر الولاية عليهم ولا
تتعداهم إلى غيرهم ، وإذا كان في الروايات الأخرى التي يستدل بها على ولاية
الفقيه إطلاق فيجب تقييده بهذه الرواية في خصوص من نظروا واختاروا ، على

(١) سورة النساء : الآية ٦٠ .

(٢) الكافي : ج ١ ص ٦٧ ح ١٠ ؛ الوسائل : ج ٢٧ ص ١٣٦ - ١٣٧ ح ٣٣٤١٦ باب ١١ من ابواب صفات
القاضي .

أن القول بالإطلاق في غيرها فيه مجازفة واضحة، ولا أقل من إجمال الروايات من هذه الجهة على فرض دلالتها على أصل الولاية، فيقتصر فيها على القدر المتيقن وهو خصوص شعب الدولة التي يحكمها الفقيه دون غيرها من شعوب الدولة الإسلامية. هذا ما ربما يمكن ان يقال في تقريب الجواب المتقدم.

لكن ربما يناقش فيه من جهات عدة، منها: القول بأن المشهور بين الفقهاء هو القول بولاية الفقيه من جهة الأدلة اللفظية، والظاهر من مثل المقبولة المتقدمة هو جعلها أولاً من قبل المعصوم عليه السلام لمن توفرت فيه شرائط الحاكمية، لكن حيث أن من تتوفر فيه الشرائط عادة متعدد والموضوع لا يستوجب الأكثر أو كل الخيار إلى الناس، وعليه فالاختيار متفرع عن الولاية وليست الولاية متفرعة عن الاختيار، وذلك لقرينتين:

إحدهما: فاء التفرع.

وثانيتها: الظهور في عليية الإرجاع إليه وحرمة الرد عليه، فإنه لولا ولايته لما أرجع إليه، ولا أقل من الاحتمال الذي يخلّ بالظهور فيما ذكره أو ذكرناه، فحينئذٍ تقصر دلالة الرواية عما ذكره للإجمال، بل قد يقال بأن ما ذكره من التوجيه قد يستلزم المحال من جهة شبهة الدور.

وبيانه أن نقول: إن صحة رجوع الناس إلى الفقيه متفرع عن ولايته وحكومته؛ بداهة أن في غيرها تكون القضية سالبة بانتفاء الموضوع، فإذا قلنا: أن حكومته متفرعة عن اختيار الناس له لزم الدور؛ لتوقف الشيء على ما يتوقف عليه. نعم يمكن رفع هذه الشبهة بالتفريق بين رتبتي الشأن والفعالية بدعوى ثبوت شأنية الحاكمية لمن توفرت فيه الشرائط، فإذا ارتضاه الناس واختاروه تكون فعلية، والفرق بينهما أن على الأول ليس لأوامره ونواهي الحكومية تنجيز وإلزام

شرعي في الطاعة وإن كانت أحكامه الفقهية في التقليد حجة ، بخلافها على الثاني لما عرفت من إمكان التفكيك بين شؤون التقليد وشؤون الحكومة ؛ لعدم الملازمة الدائمة بينهما ، وبهذا يرتفع الإشكال أيضاً ؛ بداهة أن وجوب الطاعة ينحصر بأهل البلد الذين اختاروا فقيهمهم ، ولا يشمل غيرهم . نعم إلا أن يقال بجريان العادة الاجتماعية ، بل والسيرة قديماً وحديثاً على أن اختيار الناس للفقيه يتفرع عن التقليد ، ولا يختلف الحال عندهم في هذا الاختيار بين الشؤون الخاصة أو العامة .

وعليه فإن من اختار مقلده في العبادات يكون قد اختاره ارتكازاً في الشؤون السياسية أيضاً ، بل ولعله المتلقى عرفاً كذلك ؛ لعدم الفصل بين الدين والدولة في الإسلام ، وشؤون التقليد لا تنحصر في بلد أو شعب أو قومية ، خصوصاً في المرجعيات العامة واسعة الانتشار .

وعليه فإنه لو تصدى الفقيه الجامع للشرائط في بلد لإقامة الدولة وأقامها بالفعل فإنه يعود الكلام من جديد بالنسبة لأحكامه وقراراته العامة التي تشمل كل مقلديه وإن ارتفع الإشكال بالنسبة إلى القرارات الخاصة والمحصورة .

نعم ، إلا أن يقال بأن قراراته في البلدان التي لا تخضع لنفوذه وسلطنته غير منجزة على مقلديه ؛ وذلك لجهة عدم القدرة على الامتثال بحسب العناوين الأولية ، لجهة عدم وجود موضوعها ، كلزوم المشاركة في الانتخابات ، أو التصدي لتولي الوظائف الحكومية في الدولة ، أو الدفاع بحسب الوجوب الكفائي عن الدولة الإسلامية المتعرضة إلى الحرب وهكذا ، أو بحسب العناوين الثانوية في الأمور الأعم ، كما لو كانت طاعته تسبب النزاع والاضطراب واختلال النظام وسفك الدماء وهتك الأعراض وهدر الأموال ونحو ذلك من المفاصد العظيمة

الخطيرة، فإن قانون الأهم والمهم وأدلة رفع الضرر والخرج حينئذٍ تمنع من منجزية وجوب الطاعة لحكومتها عليها.

الثاني: اعتماد منهجية شورى المذاهب؛ وذلك لإمكان الالتزام بتعميم الأخذ بنظام الشورى ووضع نظام الدولة بما ينسجم مع مختلف مذاهب الشعب، سواء في قمة الحكومة أو في مجالسها جمعاً بين الأدلة والحقوق، فإن ولاية الفقيه حجة على الشيعة الذين يلتزمون بالنيابة العامة للمعصوم عليه السلام؛ فلذا يلزمون بها، كما أن المذاهب الأخرى يلزمون بما يلتزمون به في ذلك، سواء في نظرية أهل الحل والعقد أو البيعة وما أشبهه.

ويمكن حينئذٍ تشريكهم في الحكم في هيئة عامة تضم ما يرتضونه حاكماً وما يرتضيه الشيعة، ويأخذون بأكثرية الآراء في الشؤون العامة للبلاد ضمن ضوابط تحفظ نسبة كل طرف في الأمة بالعدل والانصاف، وأما في الشؤون الخاصة فلكل مذهب أو طائفة زعيمهم أو زعمائهم الذين اختاروهم في الوظيفة والقرار بحسب قانون الإلزام، وهذا يجري أيضاً بالنسبة إلى الأقليات وأهل الأديان الأخرى، وبذلك يتوحد المجتمع، وتحفظ الحريات، وتصان الحقوق، ولا يبقى مع ذلك مجال لأزمة حكم أو أزمة طاعة.

نعم، الحاكم الأعلى للبلد ينبغي أن يكون من الأكثرية الشعبية؛ لما هو مقتضى اللابدية العقلية والسيرة العقلائية على ما فصلناه سابقاً. هذا بالنسبة إلى مواطني البلد الواحد، وبذلك يظهر أيضاً الحل بالنسبة لمسلمي البلدان الأخرى بحسب العنوان الأول والثانوي. هذا بناء على ثبوت ولاية الفقيه.

وأما بناء على عدم ثبوتها فيمكن ان يقال: بان الفقيه يقيم الدولة من باب سيادة الأمة على نفسها إذا اختارته حاكماً، أو من باب انه الصيغة الأقرب إلى

التقوى والطاعة والأحوط للدين التي تقتضي تصدي الفقيه لها بالعنوان الثانوي، فحينئذ لا تؤدي إلى أزمة حكم ولا إلى أزمة طاعة؛ وذلك لأن هذه الصيغة تجيز أن يشرع كل شعب من الأمة إقامة نظامه الخاص به في نطاق وحدة الأمة في صورة انطباق الشرائط الشرعية عليه. نعم لو تعددت البلاد الإسلامية فإن أمكن رفع الحدود الجغرافية بينها وجعلها بلداً واحداً وجب ذلك؛ لأدلة الأمة الواحدة وحرمة التفريق والتقسيم، ولأنه الأصل الأولي في الأرض الإسلامية والأمة المسلمة، وإن لم يمكن ذلك لأسباب وموانع يعسر حلها في الحال الحاضر أمكن إقامة نظام شورى يجمع بلاد المسلمين في نظام يشترك في السياسات العامة، ويختص كل بلد بما يرتبط بشؤونه، فيكون من بعض الوجوه نظير النظام الفدرالي على ما يعبر به البعض، وربما ينظر له بمثل الجمع بين أدلة الشورى والتقليد، فإن أبناء البلد الواحد يرجعون إلى حكم الشورى في الشؤون العامة، ويرجعون إلى مقلديهم في الشؤون الخاصة؛ لكون هذا هو مقتضى الجمع بين الأدلة، وحكومة أدلة الشورى على أدلة التقليد في شؤون المسلمين العامة، وإذا لم يمكن ذلك فلا مانع من حكومة الشورى أو الفقيه على الشعب الذي قلده أو انتخبه حاكماً ريثما يمكن تحقيق الاجتماع والوحدة جمعاً بين الأدلة؛ ولأنه ((الميسور الذي لا يسقط بالمعسور))^(١) ولأنه مقتضى الطاعة بحسب الاستطاعة كما قال سبحانه وتعالى: {فاتقوا الله ما استطعتم}^(٢) هذا مضافاً إلى أدلة الأهم والمهم وغيرها من العناوين الأولية والثانوية.

(١) عوالي اللآلي: ج ٤ ص ٥٨ ح ٢٠٥؛ عوائد الايام: ص ٢٦١.

(٢) سورة التغابن: الآية ١٦.

الفصل السادس

في شرعية الحاكم في الدولة الاسلامية

تتوقف شرعية الحاكم على أمرين :

أحدهما: المؤهلات الحقيقية.

ثانيهما: المؤهلات الحقوقية.

أما المؤهلات الحقيقية فيراد بها الصفات التي ينبغي توفرها في شخص الحاكم بديناً ونفسياً وعقلياً حتى يستحق الترشيح والتأهيل لهذا المنصب. هذا من حيث المقتضي ، وقد ذكر الفقهاء في مجمل كلامهم منها: البلوغ والعقل والحرية والاختيار والذكورة والعلم والكفاءة ونحوها، مضافاً إلى الأدلة النقلية والعقلية الخاصة التي ذكرت لكل واحدة منها، فإن هناك أصلاً أولياً ثبوتياً عاماً يحكم بلزوم توفرها في الحاكم الأعلى، بغض النظر عن الأدلة الإثباتية في ذلك، وهذا الأصل عقلي عقلائي فطري؛ إذ من الواضح أن العقلاء إذا أرادوا أن يفوضوا أمراً من الأمور إلى شخص منهم فلا محالة يراعون فيه أموراً.

منها: أن يكون الشخص المفوض عاقلاً.

ومنها: أن يكون عالماً بكيفية العمل وفنونه حتى يحقق أغراضه.

ومنها: أن يكون قادراً على إيجاد بنحوه الاحسن.

ومنها: أن يكون أميناً يعتمد عليه ، فإن في عدم وجود مثل هذه الأمور الأربعة يستلزم نقض الغرض .

ومن الواضح أن هذه الشروط ارتكازية فطرية تتبادر إلى ذهن كل من يريد أن يوَلِّي أحداً أو يوكله أو يفوضه على أموره الخاصة ، فما بالك بالأمور العامة؟ والولاية وإدارة شؤون الأمة من أهم الأمور وأدقها وأصعبها ، فلا محالة يشترط في الحاكم بحكم العقل والفطرة والسيرة العقلائية أن يكون عاقلاً عالماً بالعمل ، قادراً على تنفيذه ، أميناً يعتمد عليه ، وموثوقاً به ، وهذا الأصل جارٍ حتى بالنسبة إلى العلم والكفاءة ، فان الذين يفوضون الولاية إلى شخص منهم ، وكانوا يعتقدون بدين أو مذهب أو عقيدة أو فكرة خاصة تتضمن قوانين مخصوصة في نظام الحياة وتكوين الدولة وإدارة المجتمع وأرادوا إدارة شؤونهم السياسية والاجتماعية على أساس فكرتهم أو مذهبهم وعقيدتهم فإنهم لا محالة ينتخبون من يعتقد بهذا المبدأ ، ويعلم بمقرراته وشروطه ، بل ينتخبون من يكون أعلم وأكثر اطلاعاً من غيره عليه عادة ، اللهم إلا أن يقعوا في مزاحمة جهة أقوى وأهم ، وكذلك الحال بالنسبة للحاكم في الدولة الإسلامية وأعضائه في السلطة التنفيذية ، أو نواب المجالس في السلطة التقنينية والتأطيرية ، أو القضاة في السلطة القضائية ، وهذا أمر طبيعي فطري لا يعدل عنه العقلاء بفطرتهم وارتكازهم ، كما أن هذه الامور مما يحكم بها العقل ويلزم برعايتها مع الإمكان .

وعليه فإن هذه الشروط واعتبارها في حاكم المسلمين وزعيمهم بما هم مسلمون أمر قد يقال فيه : إنه لا يحتاج إلى التعبد الشرعي ، بل هو مما يدركه الإنسان بعقله وفطرته ، ومن الواضح أن الإسلام دين الفطرة ، وما يستقل بحكمه العقل يحكم به الشرع أيضاً ، لقانون الملازمة ، وقد مرّ في بعض الروايات ما يدلّ

أو يشير إلى ذلك. منها صحيحة عيص بن القاسم عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: ((وانظروا لأنفسكم، فوالله إن الرجل ليكون له الغنم فيها الراعي فإذا وجد رجلاً هو أعلم بغنمه من الذي هو فيها يخرجها، ويجيء بذلك الرجل الذي هو أعلم بغنمه من الذي كان فيها))^(١) والرواية ظاهرة بل صريحة في أن الإمام عليه السلام أرجع السائل إلى فطرته وارتكازه، وإلى أمر التزم به العقلاء، وقامت عليه سيرتهم في تدبير أمورهم، إذ أن الاختيار للراعي لا يكون إلا على ضوء شرائط منها: العلم والكفاءة والأمانة والوثاقة وما أشبه ذلك، والتي قد يلخصها قوله سبحانه: {ان خير من استاجرت القوي الامين} ^(٢) فما بالك بشؤون الدولة والحكم وتدبير أمور المجتمع؟ هذا من حيث الأصل الثبوتي، وأما من حيث الأدلة الإثباتية على الشروط المذكورة فيمكن التعرض إلى جملة منها على النحو التالي:

أولاً: البلوغ، وهو من الشرائط العامة للتكليف؛ إذ لا يتوجه الخطاب الشرعي إلى من لم يصل حد البلوغ من الرجال والنساء، وهذا الحد هو إنهاء خمس عشرة سنة للذكر وتسع سنوات للأنثى إذا لم يسبق ذلك إمناء أو حيض أو نبات شعر العانة.

والظاهر أن هذا الشرط موضع وفاق بين المسلمين وإن اختلفوا في السن الذي يصل إليه الإنسان إلى مرتبة البلوغ ذكراً أو أنثى، ولا يخفى أن هذا الشرط يختص بغير المعصومين عليهم السلام؛ لعدم اشتراط البلوغ في الأنبياء والأئمة عليهم السلام، بداهة إعطاء الله عز وجل منصب الإمامة ليحيى وعيسى (عليهما السلام) ولصاحب

(١) الكافي: ج ٨ ص ٢٦٤ ح ٣٨١؛ الوسائل: ج ١٥ ص ٥٠ ح ١٩٩٦٤ باب ١٣ من ابواب جهاد العدو

(٢) سورة القصص: الآية ٢٧

الأمر (عجل الله فرجه الشريف) قبل البلوغ كما هو صريح الآيات^(١) والروايات الشريفة، والوقوع الخارجي يدل عليه^(٢).

ويستدل على هذا الشرط مضافاً إلى الإجماع بأن آيات التكليف كلها موجهة إلى من بلغ سن التكليف الشرعي، وبما أن الحكومة هي تكليف شرعي أيضاً فإن الحاكم لا بد وأن يكون بالغاً، وربما يستدل عليه أيضاً بحديث رسول الله ﷺ المروي عن مولانا امير المؤمنين ﷺ: ((رفع القلم عن ثلاث: عن المجنون حتى يفيق، وعن الصبي حتى يدرك، وعن النائم حتى يستيقظ))^(٣) والمقصود من إدراك الصبي هنا هو الإدراك الجسدي، بمعنى وصوله إلى مرتبة البلوغ،

(١) قال تعالى: {يا يحيى خذ الكتاب بقوة واتيناك الحكيم صبياً} سورة مريم: الآية ١٢، وقال عز وجل في شأن عيسى ﷺ: {قالوا كيف نكلم من كان في المهد صبياً قال اني عبد الله اتاني الكتاب وجعلني نبياً} سورة مريم: الآية ٢٩ - ٣٠

(٢) في الكافي: عن علي بن محمد، عن مهذب اسماعيل بن موسى بن جعفر، وكان اسن شيخ من ولد رسول الله ﷺ بالعراق، فقال: ((رايته بين المسجدين وهو غلام ﷺ)) ولعل المراد بالمسجدين بمجدار مكة والمدينة. الكافي: ج ١ ص ٣٣٠ ح ٢؛ الغيبة (للشيخ الطوسي): ص ٢٦٨؛ الارشاد: ج ٢ ص ٣٥١ ح ٢٣٠. وبهذا الاسناد عن ابراهيم بن ادريس قال: ((رايته بعد مضي ابي محمد ﷺ حين ايقع، وقبلت يده وراسه)).

الكافي: ج ١ ص ٣٣١ ح ٨؛ الغيبة (للشيخ الطوسي): ص ٢٦٨؛ الارشاد: ج ٢ ص ٣٥٣. وايفع الغلام اذا شارف الاحتلام ولم يحتلم. انظر مجمع البحرين: ج ٤ ص ٤١٢ (يقع)؛ لسان العرب: ج ٨ ص ٤١٥ (يقع) وفي الارشاد كان سنه عند وفاة ابي محمد خمس سنين اتاه الله فيها الحكمة وفصل الخطاب، وجعله اية للعالمين، واتاه الحكمة كما اتاه يحيى صبياً، وجعله اماماً في حال الطفولية الظاهرة، كما جعل عيسى بن مريم ﷺ في المهد نبياً، وقد سبق النص عليه في ملة الاسلام من نبي الهدى ﷺ، ثم من امير المؤمنين علي بن ابي طالب ﷺ، ونص عليه الائمة ﷺ واحداً بعد واحد الى ابيه الحسن ﷺ، ونص ابوه عليه عند ثقافته وخاصة شيعته. انظر الارشاد: ج ٢ ص ٣٣٩ - ٣٤١ وانظر النصوص في الكافي: ج ١ ص ٢٢٨ ح ١ و ٣؛ وص ٣٢٩ ح ٥ و ٦؛ اعلام الوری: ص ٣٨١.

(٣) الوسائل: ج ١ ص ٢٠، مقدمة التحقيق؛ عوالي اللآلي: ج ١ ص ٢٠٩ ح ٤٨.

والإدراك العقلي بمعنى نضوج الفكر وحسن التدبير والتصرف، ومن الواضح أن الصبي قاصر عقلاً؛ ولذا جعل الله سبحانه وتعالى عليه ولياً، فكيف يجوز أن يكون ناظراً في أمور الأمة وولياً عليها؟

ثانياً: العقل، والمقصود هنا هو العقل الكامل الذي يتسم بالرشد في مقابل السفاهة، واشتراطه بديهي؛ لكونه من الشرائط العامة للتكليف، وقد دلّ عليه الإجماع والعقل الحاكمان بعدم صحة إمامة الصبي والمجنون، ومن الواضح أن مهمة الحكومة هي سياسة الرعية وإدارة شؤون البلاد؛ لذلك لا بد وأن يكون الإمام عاقلاً، بمعنى أن لا يكون سفيهاً أو مجنوناً، وقد دلّ على ذلك الكتاب والسنة، فمن الكتاب قوله تبارك وتعالى: ﴿ولا تؤتوا السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم قياماً﴾^(١) وسواء أكان المراد من الأموال في الآية هي الأموال العامة المتعلقة بالمجتمع أو الأموال الخاصة المتعلقة بالأفراد فإن الذي يتولّى شؤون الأموال ينبغي أن لا يكون سفيهاً.

وعليه فإن إطلاق الآية يشمل كلا الموردين، وعلى فرض الإشكال بحجة أن الآية منصرفة إلى الأموال الشخصية الخاصة فإنه يدلّ حينئذٍ على عدم ولاية السفهاء على الأموال العامة بالأولوية القطعية، ومن هنا ورد في بعض الروايات عن مولانا أمير المؤمنين عليه السلام: ((يحتاج الإمام إلى قلب عقول، ولسان قؤول، وجنان على إقامة الحق صؤول))^(٢) إذ جعل من أولى شرائط الإمام وحاجاته هو العقل النير الذي يمكنه من اتخاذ القرارات الصائبة في قبال سفهاء الأمراء الذين ابتلي بهم المسلمون ردهاً من الزمن، فبذروا في موارد الأمة بلا حساب ولا

(١) سورة النساء: الآية ٥ .

(٢) عيون الحكم والمواعظ: ص ٥٥٦ .

كتاب ، فترجعوا بها إلى الوراء في مجالات الحياة المختلفة.

وقد حذر رسول الله ﷺ من إمارة السفهاء كما في الخبر الشريف : ((إذا أراد الله بقوم خيراً ولى عليهم حلماءهم ، وقضى عليهم علماءؤهم ، وجعل المال في سمحائهم ، وإذا أراد الله بقوم شراً ولى عليهم سفهاءهم ، وقضى بينهم جهالهم ، وجعل المال في بخلائهم))^(١) وفي رواية الشحام عن أبي عبد الله ﷺ : ((لا يكون السفية إمام التقي))^(٢) وفي نهج البلاغة : ((ولكنني آسي أن يلي أمر هذه الأمة سفهاؤها وفجارها ، فيتخذوا مال الله دولاً ، وعباده خولاً ، والصالحين حرباً ، والفاستين حزباً))^(٣) .

ومن الواضح أن هذا النوع من الممارسات يضيع الحقوق ، ويسلب الأمة كرامتها ، كما أن المال هو الأساس الذي يبنى عليه النظام الاقتصادي الذي تقوم عليه الأنظمة والدول ، فلو أدركنا أهمية هذا الأساس لأدركنا أهمية السياسة الإنفاقية التي تتبعها الدول في نفقاتها والتي هي من أهم أمارات قوة الدول وضعفها ، ولأدركنا بالتالي خطورة وجود السفهاء في الحكم وتوليهم لشؤون السلطة والنظام .

ثالثاً: الإسلام، والمراد منه العملي لا القولی، وبه نجمع بين شروط الإيمان والعدالة؛ فإن الإسلام قول وعمل، أما القولی منه فهو إظهار الشهادتين على ما ذكره الفقهاء في الكتب الفقهية،^(٤) وهذا وإن كان يدخل قائله في جماعة

(١) كنز العمال: ج ٦ ص ٧ ح ١٤٥٩٥ ؛ وانظر تحف العقول: ص ٤٣ - ٤٤ ؛ وفي الغرر (تولي الاراذل والاحداث الدول دليل انحلالها وادبارها)) ؛ تصنيف غرر الحكم: ص ٣٤٥ رقم ٧٩٢٥ .

(٢) الكافي: ج ١ ص ١٧٥ ح ٢ .

(٣) نهج البلاغة: ص ٤٥٢ الكتاب ٦٢ .

(٤) انظر العروة الوثقى: ج ١ ص ١٠٥ ؛ مستمسك العروة الوثقى: ج ٢ ص ١٢٣ ؛ مهذب الاحكام: ج ٢ ص ١٠٩

المسلمين فتلزمه حقوق الإسلام كما عليه واجباتهم إلا أنه في مقام الإمرة والحكومة لا مجال للاكتفاء به ؛ لما قد يترتب عليه من أضرار وأخطار كما ستعرفه في العدالة ، فإن الضرر الموهوم أو المحتمل في الأمور الخطيرة مما يجب دفعه عقلاً .
وعليه فإن المراد من الإسلام هنا هو معناه الأخص ، أي الإيمان المتضمن للإقرار باللسان والاعتقاد بالجنان والعمل بالأركان ، ويدل على وجوب توفّر هذا الشرط مضافاً إلى الإجماع النصوص من الآيات والروايات ، فمن الأول قوله سبحانه وتعالى : { ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً }^(١) بداهة دوران الأمر في الخارج - بحسب الدليل والاعتبار الشرعي - بين المسلم والكافر ، فإذا لم يكن الحاكم مسلماً كان كافراً ، وقد نفى الله سبحانه وتعالى سبيل الكفار على المسلمين ، والمراد من السبيل كل ما يوجب هيمنة وقدرة للكافر على المسلم ، ومن أجلى مصاديقها السلطة والحكومة .

وحيث إن الآية الشريفة إما في مقام الإنشاء الصرف أو هي خبرية في مقام الإنشاء استفيد منها حرمة تولّي الكفار ، فيتعيّن المسلم للولاية قهراً لعدم وجود الضد الثالث لهما ، ويعضد ذلك ما دلّ على حرمة اتخاذ الكفار وأهل الكتاب أولياء كقوله سبحانه وتعالى : { يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا الكافرين أولياء من دون المؤمنين }^(٢) والنهي في الآية يشمل كل الكفار كما هو مقتضى العموم الاستغراقي ، ومنها قوله تعالى : { يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء }^(٣) والآية تشمل في نهيها أهل الكتاب ، وخصوصاً اليهود والنصارى ؛ بداهة عدم الخصوصية لليهودية والنصرانية في ذلك ، والمعنى أي لا يتخذ أحد

(١) سورة النساء : الآية ١٤١ .

(٢) سورة النساء : الآية ١٤٤ .

(٣) سورة المائدة : الآية ٥١ .

منكم أحداً منهم ولياً، بمعنى لا تصافوهم مصافاة الأحاب والاخلاء، ولا تستنصروهم.

ومن الواضح أن الله عز وجل إذا منع من مجرد إسداء المحبة والنصرة لهم دل ذلك بالأولوية القطعية على عدم جواز اتخاذهم حكاماً ورؤساء؛ لما يترتب على ذلك من اللوازم العقلية أو العرفية أو العادية من المحبة والنصرة والطاعة. ومن الروايات النبوية المشهورة رواية وعملاً ((الإسلام يعلو ولا يعلى عليه))^(١) وتقريب الاستدلال بها: أن الجملة في الحديث الشريف إما خبرية في مقام الإنشاء أو إنشائية صرفة، وهو الأظهر لمكان النفي المستفاد من ((لا)) في الحديث الشريف، فيدل في ظاهره على نفي كل ما يوجب علو غير الإسلام عليه.

ومن الواضح أن الإسلام يشمل المسلمين أيضاً؛ بداهة وجود التلازم العادي أو العرفي أو العقلي بين ما يترتب على الإسلام من آثار وما يترتب على المسلمين وبالعكس، ومن البين أن سلطة الكافر على بلاد المسلمين من أجل مصاديق العلو، وهو مرفوع ومنهي عنه شرعاً، ويعضد ذلك الاعتبار؛ بداهة أن الحكومة مسؤولة في تطبيق الأحكام الشرعية والقوانين الإسلامية فكيف يتولاها غير المؤمن بها؟ هذا وقد ورد هذا الشرط في كلام كثير من الفقهاء لكن جمعاً منهم أهملوه، ولعل إهمالهم ناشئ من بداهته أو من جهة الأولوية المستفادة من باب القضاء، فإن من المتفق عليه - بل قامت عليه الضرورة^(٢) - أن من شروط

(١) عوالي اللآلي: ج ٣ ص ٤٩٥ ح ١٥؛ الفقيه: ج ٤ ص ٢٤٣ ح ٧٧٨.

(٢) انظر النهاية ونكتها: ج ٢ ص ١٧ - ١٨؛ الشرائع: القسم الرابع، ص ٣١٥؛ السرائر: ج ٢ ص ١٥٥؛ الدروس: ج ٢ ص ٦٥؛ مسالك الافهام: ج ١٣ ص ٣٢٧؛ الرياض: ج ١٥ ص ٨ - ٩؛ الجواهر: ج ٤٠ ص ١٢؛ مهذب الاحكام: ج ٢٧ ص ٣٨ - ٣٩؛ الفقه (كتاب القضاء): ج ٨٤ ص ١٥.

القاضي هو الإسلام، فكيف به إذا كان حاكماً أعلى للبلد؟

رابعاً: الذكورة، ويدلّ عليه **أولاً**: إجماع المسلمين القائم على عدم جواز إمامة المرأة في شؤون الحكم والولاية وإن اختلفوا في جواز توليها القضاء، فقد اتفق أصحابنا (رضوان الله عليهم) على عدم جواز تولي المرأة لشؤون القضاء، وهذا ما صرح به الشيخ الطوسي رحمته الله في الخلاف والمبسوط^(١) وكذا المحقق الحلبي رحمته الله في الشرائع^(٢) والشهيدان في الدروس^(٣) والمسالك^(٤) وكذلك في الرياض^(٥) والجواهر^(٦) والفقهاء^(٧) ومهذب الأحكام^(٨) وغيرها من كتب الأعلام^(٩).
وثانياً: السيرة؛ إذ لم يولّ النبي الأعظم عليه السلام ولا أحد من الأئمة عليهم السلام امرأة في شؤون القضاء فضلاً عن الولاية في بلد من بلاد المسلمين^(١٠)، وهو من قبيل ما لو كان لبنان؛ لتضافر الدواعي على نقله، ولم ينقل لنا التاريخ في مورد من الموارد أنهم نصبوا امرأة في هذه الأمور، بل حتى الحكومات التي انحرفت عن مسيرة رسول الله صلى الله عليه وآله في شؤون الدولة والحكم لم يعهد عنها أنها عينت امرأة في هذه المناصب.

(١) الخلاف: ج ٦ ص ٢١٣ - ٢١٤؛ المبسوط: ج ٨ ص ١٠١.

(٢) الشرائع: القسم الرابع ص ٣١٥.

(٣) الدروس الشرعية: ج ٢ ص ٧٠.

(٤) مسالك الافهام: ج ١٣ ص ٣٢٩.

(٥) الرياض: ج ١٥ ص ١٥.

(٦) الجواهر: ج ٤٠ ص ١٤.

(٧) الفقه (كتاب القضاء): ج ٨٤ ص ٣٠ - ٣١.

(٨) مهذب الاحكام: ج ٢٧ ص ٤١.

(٩) انظر الروضة البهية: ج ١ ص ٣٦١؛ مفتاح الكرامة: ج ٢٠ ص ١٥.

(١٠) الوسائل: ج ٢٧ ص ١٦ ح ٣٣٠٨٩ باب ٢ من ابواب صفات القاضي؛ الفقيه: ج ٤ ص ٢٦٣ ح ٨٢١.

فإن الأمويين والعباسيين مع أنهم حكموا هذه الأمة أكثر من ستة قرون وكانوا مولعين ومغرمين بالنساء والإماء كثيراً وكان لنسائهم وبناتهم وأخواتهم نفوذ مشهود في الحكم والدولة، وكان يوجد فيهم أهل الفضل والعلم أيضاً لكنهم لم يعهد عنهم أنهم ولوا الأعمال للنساء مع أنهم ولوا في كثير من الأحيان من لا يليق بهذه المقامات من عبيدهم ومن صبيانهم وضعاف الرجال منهم^(١)، مع أن الدواعي لتولية النساء في هذه المقامات كانت كثيرة عندهم، مما ربما يكشف عن أن هذا لم يعهد من قبل لا عن رسول الله ﷺ ولا عن غيره.

وثالثاً: ارتكازات المتشعبة القاضية بالعدم إما لجهة انعدام المقتضي أو وجود المانع.

أما الأولى فلانصراف أدلة الإمامة والولاية عندهم عن المرأة، وأما الثانية فلما يستلزم من توليها لشؤون الحكم والدولة من المخالطة مع الرجال والمعاشرة والسفر والحضر معهم^(٢)، وهو إن لم يكن بذاته عنواناً محرماً كما قد يراه البعض إلا أنه يشتمل على المحرم عادة، وحينئذٍ يدور الأمر بين احتمالات عدة لا تخلو من توال فاسدة عقلاً وشرعاً؛ لأنها إما تقدم على ارتكاب المخالطة ونحوها لأجل تولي الحكومة والولاية فتقع في الحرمة شرعاً، وهذا يوجب خروجها عن أهلية الولاية حينئذٍ، وهو يستلزم المحال العقلي؛ لأن ما يلزم من وجوده عدمه محال؛ وذلك لأن الإصرار على فعل الحرام حتى لجهة الحكومة يوقع صاحبه في الفسق وبالكبيرة على مبنى المشهور الذين فسروه بفعل الكبائر أو الإصرار على الصغائر، وما تفعله المرأة في تولي شؤون الحكومة من التوالي المحرمة شرعاً

(١) انظر في ذلك تاريخ التمدن الاسلامي: ج ٥ ص ٥٩٢ - ٥٩٣؛ المصدر نفسه: ج ٤ ص ٤٥٥ - ٤٥٨؛ مروج الذهب: ج ٣ ص ٣٨٤ - ٣٨٩.

(٢) مسالك الافهام: ج ١٣ ص ٣٢٧ - ٣٢٨.

لا يخرج من الاثنين.

إن قلت: يمكن القول بجواز توليها حتى مع ارتكاب الحرمة وذلك للأهم والمهم.

فأنه يقال: في الفرض المذكور لا يتحقق موضوع التزاحم؛ بدهة أنه لا يتحقق إلا إذا انحصر الامتثال بين تكليفين مع عدم قدرة المكلف على الجمع بينهما، فيقدم الأهم منهما على المهم للأبدية العقلية في ذلك، وفيما نحن فيه لا انحصار ولا عجز عن الامتثال؛ لوجود البديل عن المرأة لان في الرجال ما يكفي في تولي هذه المقامات بما يسقط عنها التكليف بوجوب التصدي على فرض القول به فيما نحن فيه.

وعليه فحتى على القول بجواز توليها ذلك كما قد يزعمه البعض فإنها تبطل ولايتها من جهة العدالة، أو يقال بأنها لا تخالط الرجال فتخل حينئذ بنظام الإدارة وتضيع الحقوق لغلبة الرجال في مثل هذه الأعمال والشؤون، ولا يمكن استعاضة الرجال بالنساء في مثل هذا، وذلك إما لعدم القدرة، أو لعدم الوجود، أو للمفاسد الأعظم المترتبة عليه، أو يقال بأنها تستعين بغيرها في ذلك، وحينئذ إن كان الغير من النساء قيل فيه ما قيل فيها. وإن كان من الرجال عاد الاشكال من جديد، وعليه فما ربما يحتمل من جواز تولي المرأة لهذا المقام من دون محذور شرعي أو عقلي منظور فيه.

إن قلت: من أين تقولون بأن مخالطة المرأة الرجال من العناوين المحرمة أو يشتمل على المحرم؟

فالجواب: من الدليل، فإنه مضافاً إلى الإجماع والسيرة يدل عليه قوله

سبحانه وتعالى: {وقرن في بيوتكن ولا تبرجن تبرج الجاهلية الأولى} (١) والآية صريحة في الأمر بلزوم مقارنة المرأة للبيت وملازمتها له وحرمة تبرجها كتبرج الجاهلية في المجتمع، والتبرج في اللغة اظهار المرأة محاسنها مأخوذ من البرج وهو السعة في العين (٢)، وقيل: البروج جمع واحدها البرج وهو القصر. يقال: ظهرت المرأة من برجها اي من قصرها (٣)، والمراد لا تخرجن من البيوت باديات الزينة كما كانت تفعل نساء الجاهلية (٤).

ومن الواضح أن تصدي المرأة لقيام الحكومة والولاية أو القضاء يتلزم عادة مع ذلك كما يستدعي خروجها من البيت واختلاطها بالرجال وإسراع صوتها لهم وغير ذلك من الأمور المرغوب عنها شرعاً؛ ولذا لام جمع من الصحابة عائشة حينما خرجت إلى البصرة كما ذكرته روايات الفريقين؛ (٥) وذلك لارتكاز الأمر عندهم من أن المرأة لا ينبغي لها التصدي لمثل هذه الموارد، ولا يقال إن الآية مختصة بنساء النبي ﷺ، فإنه يقال إن المورد لا يخص الوارد. هذا من جهة، ومن جهة ثانية فان عدم فهم الخصوصية عرفاً، أو فهم عدم

(١) سورة الاحزاب: الآية ٣٣ .

(٢) مجمع البيان: ج ٨ ص ٣٥٥ .

(٣) مفردات الفاظ القرآن الكريم: ص ١١٥ (برج) .

(٤) مجمع البيان: ج ٨ ص ٣٥٦ تفسير الآية ٣٣ من سورة الاحزاب ؛ تفسير تقريب القرآن الى الازهان: ج ٢٢ ص ١٢ ؛ وفي مجمع البحرين: اي لاتبرزن محاسنكن وتظهرنها، والجاهلية الاولى هي القديمة التي يقال لها الجاهلية الجهلاء، وهي في الزمن الذي كان فيه ابراهيم عليه السلام كانت المرأة تلبس الدرع من اللؤلؤ، وتمشي وسط الطريق، وتعرض نفسها على الرجال، وقيل: ما بين ادم ونوح (عليهما السلام)، وقيل: جاهلية الكفر بعد الاسلام. انظر مجمع البحرين: ج ٢ ص ٢٧٧ - ٢٧٨ (برج) .

(٥) المستدرک عن الصحیحین: ج ٣ ص ١١٨ - ١١٩ ؛ البحار: ج ٣٢ ص ٣٥٩ - ٣٦١ ؛ الجمل: ص ١٢٦ - ١٢٨ و ص ٢٣٠ ؛ تفسير نور الثقلين: ج ٦ ص ٤٢ - ٤٣ ؛ مجمع البيان: ج ٨ ص ٣٥٧ ؛ الكامل: ج ٣ ص ٢١٣ و ص ٢١٦ .

خصوصية لزومية لنساء النبي على عموم نساء المسلمين يوجب تعميم الحكم لغيرهن. نعم ربما يكون التكليف في نساء النبي أشد وأكد، لكن هذا لا ينفي وجوب ذلك وحرمة على نساء المسلمين أيضاً.

ورابعاً: النصوص من الآيات والروايات، أما الآيات فربما يستدلّ بطائفة منها على ذلك.

منها: قوله سبحانه وتعالى: {الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض} ^(١) وقوامون صيغة مبالغة يراد منها التكثير كما هو واضح، والمقصود من القيمومة هنا هو السلطنة والتدبير. قال الطبرسي (رضوان الله عليه) في مجمع البيان: الرجال قوامون: قيّمون على النساء مسلطون عليهن في التدبير والتأديب والرياضة والتعليم ^(٢).

وفي بعض التفاسير: أن المراد بالقيام هنا هو الرياسة التي يتصرف فيها المرؤوس بإرادته واختياره، وليس معناها أن يكون المرؤوس مقهوراً مسلوب الإرادة لا يعمل عملاً إلا ما يوجهه إليه رئيسه ^(٣).

في افضلية الرجال على النساء

لا يخفى أن التفضيل في الآية بين الرجل والمرأة معلول لسببين:

أحدهما: تكويني؛ وذلك لأن التفضيل التشريعي مناف للحكمة لعدم وجود المائز من حيث الأحكام والتكاليف بين الرجل والمرأة، والأصل هو الاشتراك بينهما، وبعض التكاليف الخاصة بالنساء هي ميزة لها لا عليها، فلم

(١) سورة النساء: الآية ٣٤ .

(٢) مجمع البيان: ج ٣ ص ٤٣ ذيل الآية ٣٤ من سورة النساء .

(٣) تفسير الامثل: ج ٣ ص ١٩٢ - ١٩٣ (بتصرف) .

يبقى إلا التفضيل التكويني، أي بما ميز الله سبحانه وتعالى الرجل عن المرأة تكويناً برجاجة العقل وقوة البدن والتدبير.

ثانيهما: الإنفاق في المال كما صرّحت الآية بقوله سبحانه وتعالى: ﴿بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾^(١) وهذا أيضاً معلول للتفضيل التكويني؛ لأن الرجل اقدر على كسب المال وتوفير الرزق عادة بسبب ما لديه من رجاجة عقل وقوة بدن وحسن تدبير.

ومن هنا قال الطباطبائي في الميزان: وعموم هذه العلة يعطي أن الحكم المبني عليها - أعني قوله: ﴿الرجال قوامون على النساء﴾^(٢) - غير مقصور على الأزواج، بأن تختص القوامية بالرجل على زوجته، بل الحكم مجعول لقبيل الرجال على قبيل النساء في الجهات العامة التي ترتبط بها حياة القبيلين جميعاً، فالجهات العامة الاجتماعية التي ترتبط بفضل الرجال كجهتي الحكومة والقضاء مثلاً اللتين تتوقف عليهما حياة المجتمع، وإنما يقومان بالتعقل الذي هو في الرجال بالطبع أزيد منه في النساء، وكذا الدفاع الحربي الذي يرتبط بالشدة وقوة التعقل، كل ذلك مما يقوم به الرجال على النساء، وعلى هذا فقوله: ﴿الرجال قوامون على النساء﴾ ذو إطلاق تام.^(٣)

وفي مجمع البحرين قال: لهم عليهن قيام الولاء والسياسة، وعلل ذلك بأمرين:

أحدهما: موهبي من الله وهو أن الله فضل الرجال عليهن بأمر كثيرة

(١) سورة النساء: الآية ٣٤ .

(٢) سورة النساء: الآية ٣٤ .

(٣) الميزان في تفسير القرآن: ج ٤ ص ٣٤٣ ذيل الآية ٣٤ من سورة النساء .

من كمال العقل وحسن التدبير وتزايد القوة في الأعمال والطاعات ؛ ولذلك خصوصاً بالنبوة والإمامة والولاية وإقامة الشعائر والجهاد وقبول شهادتهم في كل الأمور ومزيد النصيب في الإرث وغير ذلك.

وثانيهما: كسبي ، وهو أنهم ينفقون عليهن ، ويعطونهن المهور مع أن فائدة النكاح مشتركة بينهما.^(١) إلى غير ذلك من كلمات الأعلام الدالة على أن التفضيل هو تمييز من حيث الخلقة والتكوين وليس من ناحية الحقوق والواجبات. **إن قلت:** شأن النزول في الآية في المرأة الأنصارية التي نشزت عن زوجها فلطمها زوجها واشتكاه أبوها عند النبي الأعظم ﷺ كما أورده في مجمع البيان^(٢) ، والسياق شاهدان على كون المراد من القيمومة في الآية هو قيمومة الرجال بالنسبة إلى أزواجهم ؛ إذ لا يمكن الالتزام بأن كل رجل بمقتضى عقله الذاتي وبمقتضى إنفاقه على خصوص زوجته له قيمومة على جميع النساء حتى الأجنبية ، ولو سلم الشك أيضاً فصرف الاحتمال يكفي في عدم صحة الاستدلال.

فالجواب: مضافاً إلى ما عرفت من أن خصوص المورد لا يخص المورد فإنه يقال فيه :

أولاً: أن الاحتمال ما لم يخل بالظهور لا يبطل الاستدلال في موارد الظهورات العرفية وإن أبطله في الاستدلالات العقلية ، والآية فيما نحن فيه ظاهرة في التفضيل من حيث الطبيعة العامة السارية في جنس الرجال والنساء. **ثانياً:** أن عموم العلة يقتضي ذلك ، فيؤخذ به إلا فيما ثبت خلافه.

(١) مجمع البحرين: ج ٦ ص ١٤٢ (قوم) .

(٢) مجمع البيان: ج ٣ ص ٤٣ ذيل الآية ٣٤ من سورة النساء .

ثالثاً: أن مفاد الآية بمقتضى الانصراف ومناسبة الحكم والموضوع هو خصوص موارد القيمومة كالولاية ونحوها لا مطلقاً، فيكون مفاد الآية أن في الموارد التي يحتاج فيها إلى القيمومة للابدية التولي والرئاسة والاحتكام إلى شخص يعود إليه أمر القرار، فالرجال قوامون على النساء دون العكس.

رابعاً: لو سلمنا الخصوصية الأسرية في الآية فإن الأولوية العقلية تعمم الدليل؛ بدهة أن الآية الشريفة صريحة في عدم ولاية المرأة في شؤون أسرتها مع وجود الزوج، فعدم ولايتها وقيمومتها في شؤون المجتمع والأمة مع وجود الرجال الأكفاء أولى.

وبذلك يظهر وجه الجواب عن احتمال ولايتها على النساء بدعوى انحصار دلالة الآية على عدم ولايتها على الرجال؛ وذلك لأنه مع وجود الرجال الأكفاء لا يبقى موضوع لولاية المرأة، والآية شرعت حكماً في نفي هذه الولاية، والحكم مجعول على نحو القضية الحقيقية وبالعموم الاستغراقي الذي لا يختلف فيه زمان أو مكان. هذا مضافاً إلى الإجماع والسيرة وارتكازات التشريعات القائمة على عدم الفصل في نفي ولاية المرأة في شؤون القضاء والولاية بين الرجال والنساء.

ومنها: قوله سبحانه وتعالى: {ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف وللرجال عليهن درجة والله عزيز حكيم} (١) وإطلاق الآية لا ينحصر بعلو الدرجة بالمال، بل ظاهر في علو الرتبة والشأنية في موارد التشارك بين الاثنين، سواء كان في شؤون المال أو تدبير المنزل أو العمل الخارجي فضلاً عن تولي الحكومة والقضاء ونحوه، وهذا أيضاً ليس تفضيلاً في الحقوق والواجبات، بل هو

(١) سورة البقرة: الآية ٢٢٨ .

تمييز ناشئ من الخصوصيات التكوينية والوظيفية ؛ بدهاة أن الحقوق والواجبات نص عليها صدر الآية الشريفة بقوله عز وجل : {ولهن} أي من الحقوق {مثل الذي عليهن} أي من الواجبات ، لكن في إطار المعروف وهو العدل والتوازن وليس المساواة ؛ لاستلزام القول بالمساواة المحال من جهات عدة ، وأما التمييز فطبعي وظيفي ، ولعلّ هذا التمييز الدقيق استدعى ختم الآية الشريفة بالعزة لعدم الضعف والحاجة إليه والحكمة لدقته ومراعاته لخصوصيات الطرفين ، ويظهر ذلك في وجهين :

أحدهما: إعطاء المرأة من الحقوق على الرجل مثل ما له عليها بعد أن كانت مهضومة الحقوق عند العرب وجميع الأمم.

ثانيهما: جعل الرجل رئيساً عليها ، فكأن من لم يرض بهذه الأحكام الحكمية الناشئة من العالم الخبير الذي خلق المرأة والرجل وعلم بدقائق خصوصياتهما يكون منازعاً لله تعالى في عزه وسلطانه ، وهذا ما يقتضيه العقل أيضاً ؛ وذلك لدوران الأمر بين حلول عدة بعد الفراغ من الاعتقاد بأنه لا بد للحياة وتدير شؤونها - سواء في الأمور الخاصة كالبيت والمنزل أو في الأمور العامة كالدولة والمجتمع - من مدير ومدبر ورئيس ، وهو لا يخلو حيثئذ من احتمالات ثلاثة :

الأول: أن تكون المرأة هي الرئيس والرجل المرؤوس ، فتغلب الحياة العاطفة ، ويدبّ في كثير من أركانها ضعفها أمام الالتواءات والأزمات ، كما يضع المجتمع لتركه المرأة وهي الحامي والمربي والمعلم من ساحات التربية والتعليم الأسرية ، كما يستلزم إخلال النظام لتوظيف الرجل في غير مجالاته وترك الأسرة بلا راع ، وهذه مفسد عظيمة .

الثاني: أن يكون الرجل هو الرئيس ، وهو الحق .

الثالث: أن يكون كلاهما رئيساً على نحو التشريك ، فان كان على نحو التقابل او الندية استلزم التنازع ونقض الغرض ؛ خصوصاً وان الذاتي لا ينفك عن ذاته ، وحيث إن المرأة ذاتها الرحمة والعاطفة والنعومة والرجل ذاتيه الشدة والمنطق المنطلقان عن الطاقة العقلية والبدنية الكاملة فيه فيقع النزاع والتخاصم في تقييم الأمور ، أو في اتخاذ القرارات ، فإن القرار يتأثر بشخصية صاحبه من الناحية العاطفية ومن ناحية الشدة من حيث اللطافة أو الصرامة والعقلانية أو الشعورية .
وعليه فإن غلبنا جانب الرجل ثبت المطلوب ، أو المرأة انتقض الغرض ، أو كلاهما فيعود الإشكال من جديد ، وان كان على نحو التشاور مع بعضهما والرأي الحاسم حينئذ يكون للرجل لما فيه من كفاءة وتجربة وعقلية تمنحه هذه الصلاحية ، وهذا لا مانع منه ، وينتهي إلى توزيع المسؤوليات ، فحينئذ ينبغي أن يكون التوزيع حكيماً بمقتضى ما تقتضيه خصوصية كل طرف من الطرفين .

ومن الواضح أن في مثل هذه الموارد ينبغي أن يكون الرجل الكفوء هو الرئيس ، والمرأة تتولى الشؤون في غير الدولة والقضاء والحكومة ؛ لما عرفت من المفسد المترتبة على ذلك ، وحينئذ يثبت المطلوب أيضاً .

ولعل هذا ما تعضده الروايات ، ففي الخبر عن رسول الله ﷺ : ((إذا كان أمراؤكم خياركم وأغنياؤكم سمحاءكم وأموركم شورى بينكم فظهر الأرض خير لكم من بطنها ، وإذا كان أمراؤكم شراركم وأغنياؤكم بخلاءكم وأموركم إلى نسائك فبطن الأرض خير لكم من ظهرها))^(١) وبذلك يظهر أن هذا لا يعد هضماً لحقوق المرأة ، ولا منعاً لمشاركتها في الأمور السياسية ؛ إذ المرأة تستطيع أن

(١) كنز العمال : ج ١١ ص ١٢٢ ح ٣٠٨٦٨ .

تمارس كل الأدوار التنفيذية والسياسية والاجتماعية ونحوها التي تنسجم مع خصوصياتها وطبيعتها ما عدا الرئاسة والقضاء لما عرفت.

في أسباب منع المرأة من القضاء والحكومة

قد عرفت مما تقدم بعض ذلك، وربما يعضده بعض الآيات والروايات الدالة على أن المرأة إنسانة لطيفة المشاعر، رقيقة العاطفة، تتناسب مع الجوانب الرحيمة والرائعة في الحياة، من العطفة والجمال والزينة، لا مع الجوانب الخشنة من صرامة القرار وصلابة المواقف وخشونة التنفيذ وشدته. قال سبحانه وتعالى: (أومن ينشأ في الحلية وهو في الخصام غير مبين)^(١) استنكاراً على المشركين الذين جعلوا لله سبحانه وتعالى البنات واختاروا الذكور، ففي جوابهم أشار الباري عز وجل إلى بعض الخصوصيات التكوينية في المرأة؛ إذ إن المرأة بطبعها الأولي ميالة إلى الزينة وميالة إلى العيش فيها.

يقول الطباطبائي (رحمه الله) في تفسير الميزان: قوله تعالى: {أومن ينشأ في الحلية وهو في الخصام غير مبين} أي او جعلوا لله سبحانه وتعالى من ينشأ في الحلية، أي يتربى في الزينة، وهو في المخاصمة والمحااجة غير مبين لحجته لا يقدر على تقرير دعواه، وإنما ذكر هذين النعتين لأن المرأة بالطبع أقوى عاطفة وشفقة وأضعف تعقلاً بالقياس إلى الرجل، وهو بالعكس، ومن أوضح مظاهر قوة عواطفها تعلقها الشديد بالحلية والزينة وضعفها في تقرير الحجة المبني على قوة التعقل.^(٢)

وعليه فإن من الواضح أن التربية في حواضن الزينة والحلية والجمال

(١) سورة الزخرف: الآية ١٨ .

(٢) الميزان في تفسير القرآن: ج ١٨ ص ٩٠ ذيل الآية ١٨ من سورة الزخرف .

والعواطف الرقراقة والأحاسيس المرهفة هذه جميعاً تتنافى مع مسؤولية القضاء والحكم، وهذا ليس نقصاً في المرأة، بل هو تنزيه لها وتعليق لشأنها وصيانة لجوهرها؛ لما فيه من تجنّب المرأة المرهفة الحساسة من التلوّث الذي قد ينجم عن أزمات المجتمع التي ترفع قضاياها إلى الحاكم أو القاضي لكيلا تنعكس هذه التشويّهات والتلوّثات على روحها وعاطفتها فتؤثر على أولادها في حالات التربية المختلفة التي تمر بها المرأة مع الأولاد، والتي هي من أسمى المهام الإنسانية في الحياة التي قد تسمو على مهمة الحاكم والقاضي، فإن من الواضح أن الشفاف الرقيق سرعان ما يחדشه الخشن العنيف، وفي الحديث عن مولانا أمير المؤمنين عليه السلام في وصيته لمولانا الحسن عليه السلام: ((ولا تملك المرأة ما جاوز نفسها، فإن المرأة ريحانة وليست بقهرمانة))^(١).

وفي الروايات النبوية: ((رفقاً بالقوارير))^(٢) وهي جمع قارورة، وهو الزجاج، وقد وصفت المرأة بذلك لشباعتها بها في حسنها وصفاتها وشفيفتها^(٣). وفي تاج العروس: من المجاز القارورة حدقت العين على التشبيه بالقارورة من الزجاج لصفاتها، وان المتأمل يرى شخصه فيها^(٤)، ووجه التشبيه بالمرأة فيه ظاهر.

ومن المعلوم أن القضاء هو أحد الأمور الخارجة عن شؤونها الخارجة عن حيطة قدرتها، والمنافية لطبعها وطبيعتها، وربما يؤيد ذلك بمثل قوله سبحانه وتعالى في قضية سليمان وبلقيس عن لسان الهدهد: {إني وجدت امرأة

(١) نهج البلاغة: ص ٤٠٥ الكتاب ٣١؛ الكافي: ج ٥ ص ٥١٠ ح ٣.

(٢) البحار: ج ١٦ ص ٢٩٧.

(٣) انظر مجمع البحرين: ج ٣ ص ٤٥٥ (قرر).

(٤) تاج العروس: ج ٣ ص ٤٨٧ (قرر).

تملكهم} (١) بناء على أنها ليست للإخبار الصرف ، بل في مقام الإنشاء الكاشف عن مبغوضية سلطنة المرأة وملوكيتها على الأمة ، فتكون ظاهرة في ذم ذلك واستهجانها . نعم إلا أن يقال : ان وجه الذم لو كان فعلى ملكيتها لهم لا على سلطتها ، لكنه خلاف الظاهر ؛ لدلالة السياق والظهور التبادري على السلطة والحكم .

وأما الروايات فقد دلت في مجملها على حظر تولي الولاية والحكم على المرأة .

منها : ما عن النبي الأعظم ﷺ الذي اشتهر نقله في كتب الفريقين أنه قال : ((لا يفلح قوم ملكت عليهم امرأة)) (٢) وهذا رواه الجمهور أيضاً بأكثر من طريق ، كما يظهر من الترمذي والمتقي الهندي وابن الأثير بصيغ مختلفة ، فعن الترمذي : ((لن يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة)) (٣) وعن المتقي الهندي : ((لن يفلح قوم أسندوا أمرهم إلى امرأة)) (٤) وبهذا النص روي في تحف العقول (٥) ، وعن ابن الأثير في النهاية : ((ما أفلح قوم قيّمهم امرأة)) (٦) .

هذا وقد ذكر الحديث الشيخ الطوسي قدس في الخلاف والفاضل النراقي قدس سره في المستند والشهيد الثاني قدس في المسالك ، لكن في الخلاف بصيغة : ((لا يفلح قوم وليتهم امرأة)) (٧) وفي المستند : ((لا يصلح قوم ولتهم امرأة)) (٨)

(١) سورة النمل : الآية ٢٣ .

(٢) البحار : ٤٣ ص ٤٤٢ ح ١٥ .

(٣) صحيح الترمذي : ج ٤ ص ٥٢٧ ح ٢٢٦٢ .

(٤) كنز العمال : ج ٦ ص ٧٩ ح ١٤٩٢٣ .

(٥) تحف العقول : ص ٣١ .

(٦) النهاية (لابن الأثير) : ج ٤ ص ١٣٥ .

(٧) الخلاف : ج ٦ ص ٢١٣ مسألة ٦ .

(٨) مستند الشيعة : ج ١٧ ص ٣٦ .

وفي المسالك: ((لن يفلح قوم وليتهم امرأة))^(١) وإطلاق الحديث يشمل كل امرأة؛ لكونه على نحو القضية الحقيقية، كما أن الولاية ظاهرة في مثل الحكومة والسلطة والرئاسة العليا للبلاد، فاستظهار بعضهم أنه من قبيل القضية الخارجية لكون المراد منه هو امرأة خاصة وهي التي خرجت على أمير المؤمنين عليه السلام في واقعة الجمل يمكن دفعه بأن المورد لا يخصص الوارد؛ ولذا روى بعض العامة كما في البخاري من حديث أبي بكر أنه قال: نفعني الله بكلمة سمعتها من رسول الله صلى الله عليه وآله أيام الجمل بعدما كدت أن ألحق بأصحاب الجمل فأقاتل معهم. قال: لما بلغ رسول الله صلى الله عليه وآله أن أهل فارس ملكوا بنت كسرى قال: ((لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة))^(٢) وزاد الترمذي والنسائي بقولهم: فلما قدمت عائشة إلى البصرة ذكرت قول رسول الله صلى الله عليه وآله فعصمني الله تعالى به^(٣)، كما أورده القلقشندي في الفصل ومآثر الأنافة^(٤).

وكيف كان، فالحديث مشهور وإن اختلفت عباراته، ولعل الشهرة تجبر ضعفه سنداً بل في تحف العقول نسبه بن شعبة الحراني قده قولاً الى رسول الله صلى الله عليه وآله^(٥) وعن مثلهما مصنفاً ومصنفاً يكفي الاطمئنان بالصدور^(٦) وكذا رواه الشهيد الثاني قده في المسالك^(٧)، واختلاف الالفاظ بين ما رواه لا يخل؛ لا مكان ورود أكثر من رواية فيه، بل القرائن الحالية تعضد ذلك، خصوصاً في مثل تولي

(١) مسالك الافهام: ج ١٣ ص ٣٢٨ .

(٢) صحيح البخاري: ج ١ ص ١٦١٠ ح ٤١٦٣ .

(٣) صحيح الترمذي: ج ٤ ص ٥٢٧ ح ٢٢٦٢ ؛ سنن النسائي: ج ٨ ص ٢٢٧ .

(٤) الفصل: ج ٤ ص ١٦٦ ؛ مآثر الانافة: ٣١ .

(٥) تحف العقول: ص ٣١ .

(٦) انظر تحف العقول: ص ٥ - ٧ .

(٧) مسالك الافهام: ج ١٣ ص ٣٢٨ .

منصب القضاء الذي يتطلع اليه الناس ، مما يستدعي الى اكثر من بيان ، وبضميمة سعة اطلاع الشهيد قدس سره وخبرويته يطمأن الى انه وثق بصدور مارواه مغايراً لما في التحف ، فنسبه قولاً ، ولعله ظفر به في مثل مدينة العلم او غيره من المصادر الروائية المعتبرة التي ليست هي الان بايدينا.^(١) هذا من حيث السند ، واما دلالاته فظاهرة .

ومن الروايات ما رواه الصدوق عليه السلام في الخصال بسنده عن جابر بن يزيد الجعفي . قال في حديث طويل في بيان خصوصيات المرأة في بعض الأحكام ، ومنها : ((ولا تولّى المرأة القضاء ، ولا تولّى الإمارة))^(٢) وفي الوسائل رواه ((ولا تلي الإمارة))^(٣) وظاهر النهي هو الوضع لا التكليف فقط حتى عند المشهور من الأصوليين القائلين باستقلالية الجعل الوضعي عن التكليفي ، وأما عند القائلين بانتزاعية الوضع عن التكليف فالأمر فيه أجلى .

وعليه تكون الذكورة شرطاً في الإمارة والقضاء ، فإن ظاهر النفي المراد به النهي هنا ؛ لكونه في مقام الإنشاء هو الحرمة والفساد ، إلا فيما ثبت خلافه ، وقريب منه ما رواه في آخر الفقيه بإسناده عن حماد بن عمر وأنس بن محمد عن أبيه ، عن جعفر بن محمد عليه السلام ، عن آبائه في وصايا النبي عليه السلام لعلي عليه السلام ذلك أيضاً ، لكن ورد فيه : ((ولا تولّى القضاء))^(٤) فحيث يدل على حرمة توليها لمقام الحكومة وبطلان هذه الولاية بالأولية القطعية .

ومنها : ما في نهج البلاغة في كتاب مولانا أمير المؤمنين عليه السلام إلى مولانا

(١) انظر الفقه (كتاب القضاء) : ج ٨٤ ص ٣١ .

(٢) الخصال : ص ٥٨ ح ١٢ .

(٣) الوسائل : ج ٢٠ ص ٢٢٠ ح ٢٥٤٧٣ باب ١٢٣ من ابواب مقدمات النكاح .

(٤) الفقيه : ج ٤ ص ٢٦٣ ح ٨٢١ .

الحسن ﷺ: ((وإياك ومشاورة النساء فإن رأيهن إلى افن، وعزمهن إلى وهن،
واكفف عليهن من أبصارهن بحجابك إياهن، فإن شدة الحجاب أبقى عليهن،
وليس خروجهن بأشد من إدخالك من لا يوثق به عليهن، وإن استطعت أن لا
يعرفن غيرك فافعل، ولا تملك المرأة من أمرها ما جاوز نفسها، فإن المرأة ريحانة
وليست بقهرمانة))^(١) وورد هذا المضمون بتفاوت يسير في الكافي بإسناده عن عمر
بن أبي المقدام عن أبي جعفر ﷺ^(٢) وكذا أورده الصدوق في بعض نوادر الفقيه
عن أمير المؤمنين ﷺ في كتابه إلى محمد بن الحنفية^(٣) والأفن بالسكون ويروى
بالتحريك ضعف الرأي،^(٤) وفي لسان العرب بسكون الفاء: النقص، ورجل افن
ومأفون اي ناقص العقل،^(٥) وكلاهما ينسجمان مع عاطفة المرأة.

ولا يخفى ما في تشبيه المرأة بالريحانة من كمال اللطف والظرافة؛ لكون
المرأة لطافتها وظرافتها تتأثر بالعلاقات الخارجية والاحتكاكات التي تمارسها
وتزاولها في الأمور المختلفة، فكمالها وبهاؤها أن تبقى في منبتها وروعها وبيئتها
فيلتذ بصفتها ومنظرها زوجها واولادها واهلها، وإلا ضاعت وتشوهت روحها
الرقية.

والقهرمان من القهر اي الغلبة والقدرة،^(٦) واريد به هنا المبالغة على
المتبادر منه عرفا وان لم يكن على وفق الميزان في صيغ المبالغة، وكيف كان فهو

(١) نهج البلاغة: ص ٤٠٥ الكتاب ٣١.

(٢) الكافي: ج ٥ ص ٥١٠ ح ٣.

(٣) الفقيه: ج ٤ ص ٢٨٠ ح ٨٣٠.

(٤) مجمع البحرين: ج ٦ ص ٢٠١ - ٢٠٢ (افن).

(٥) لسان العرب: ج ١٣ ص ١٩ (افن).

(٦) مجمع البحرين: ج ٣ ص ٤٦٤ (قهر)؛ تاج العروس: ج ٣ ص ٥١٢ (قهر).

كفاية لمن يحكم في الأمور ويتصرف فيها، وعلى نحو القوة والعلو والغلبة، وربما يمكن الاستشهاد للمقام بموارد من الرواية؛ إذ لو لم تصلح المرأة للمشاورة لضعف رأيها، فعدم صلاحها لتفويض الولاية أو القضاء المحتاج فيهما إلى الفكر والرأي الصائب القوي بطريق أولى، والأمر بحجابها والمنع من خروجها ومعرفتها غيرها وكذا إدخال غيرها عليها في بيتها دليل على عدم جواز تصديها لما يستلزم الظهور في أندية الرجال والمخالطة والمحاجة معهم، وتفويض الولاية إليها تمليك لها لما جاوز نفسها، إلا أن يقال: إن المنهي عنه هو تمليكها ما يكون من أمرها أي خصوص ما يكون بينها وبين زوجها وأولادها مثلاً، فلا يشمل الأمور العامة.

في المراد من النهي عن مشاورة المرأة

هذا ولا يخفى أن النهي عن المشاورة وما أشبه لا يراد به الإطلاق الشامل لكل الأمور، بل هو إما يحمل على الشؤون العامة للدولة والمجتمع لانصراف النهي إليه لما عرفت من تخصص المرأة في غير هذه الشؤون وكفاية الرجال الذين هم أقدر وأكثر انسجاماً معها، فاللجوء إلى المرأة مع وجود الكافي من الرجال الأكفاء ترجيح للمرجوح، وإما يحمل على حسب التلقي العرفي الذي يقتضي الجمع بين الأدلة، وهو النهي عن ترتيب الأثر على رأي المرأة بلا فكر ولا روية؛ وذلك لغلبة جانب العاطفة فيها.

وعليه فإن مناسبة الحكم والموضوع والجمع بين الأدلة القاضية باستحباب الشورى ولزوم الأخذ بها وبين عاطفة المرأة وعدم توليها لمقام الحكم والولاية هو التثبيت في الرأي، وتشخيص نقاط قوته، والوقوف عند ثباته، فإن رأي المرأة قد يكون منبعثاً من الطبيعة العاطفية فيها وقد يكون عن الحالة العقلانية، فإن كان من الأول فلا ترتب عليه الأثر، وإن كان من الثاني فينبغي الأخذ به، ويعضد

ذلك تعليل النهي الوارد في الحديث الشريف ، حيث علله ﷺ ((بأن رأيهن إلى أفن وعزمهن على وهن)) وهذه سمة الرأي المنبعث عن العاطفة ، وأما لو كان الرأي راسخاً ثابتاً دقيقاً مدروساً فينبغي الأخذ به لما يتصف به من مظاهر الحق والقوة.

وأما يحمل على حصر المشورة بالنساء دون إشراك غيرهن كما يستظهر منه ، ومن الواضح أن حصر المشورة بهن مع وجود غيرهن مناف للحكمة ، بل هو ضعف ووهن وموجب لضعف الحكم وضعف السلطان ، فإن من المصائب العظمى في السياسات والدول تدخل نساء الرجال والشخصيات السياسية والاجتماعية في شؤون الدولة والحكم ، ورجوع أرباب الحوائج إليهن للشفاعة مع الإصرار ، وقد وقع كثيراً نقض القوانين والضوابط عن هذا الطريق.^(١)

وفي شرح ابن أبي الحديد المعتزلي أن الخيزران أم موسى الهادي العباسي كانت تتكلم معه كثيراً في حوائج المراجعين ، فكانت المواكب تغدو إلى بابها ، وآل الأمر بالأخرة إلى أن قال لأمه : لئن بلغني أنه وقف أحد من قوايدي وخاصتي وخدمي وكتابي على بابك لأضربن عنقه ، ولأقبضن ماله.^(٢)

وأما يحمل النهي على المشاورة بالنسبة للنساء اللاتي ليس لهن اطلاع كاف في مورد المشورة فيخرج عن ذلك مشورة النساء اللاتي لهن تخصص ومعرفة وخبروية كافية في شأن الموضوع الذي يراد مشورتهم به ، فإن ذلك خارج بالتخصص كما هو واضح ، أو غير ذلك من المحامل التي تجمع بين الأدلة والحقوق. هذا ما يرتبط بالشؤون العامة.

(١) انظر تاريخ التمدن الاسلامي : ج ٤ ص ٤٥٨ - ٤٦٠ .

(٢) شرح نهج البلاغة : ج ١٦ ص ١٢٥ .

وبذلك يظهر أيضاً أن مشاوراة النساء فيما يرتبط بشؤونهن الخاصة وما لا يعرف إلا من قبلهن بنحو كلي أو إجمالي خارج عن مورد النهي بالتخصص؛ لكون ذلك منصرفاً عنه الدليل، وربما يستدل على ذلك أيضاً بما ورد في نهج البلاغة من قول أمير المؤمنين عليه السلام: ((ولا تهيجوا النساء بأذى وإن شتمن أعراضكم وسببن أمراءكم، فإنهن صفيقات القوى والأنفس والعقول، ان كنا لنؤمر بالكف عنهن وانهن لمشركات، وإن كان الرجل ليتناول المرأة في الجاهلية بالقهر او الهراوة فعير بها وعقبه من بعده)).^(١)

مما يكشف عن سيرة الناس في ذلك، وأن هذا الذم لا يلاحق الإنسان المباشر لضرب المرأة فقط، وإنما يلاحقه حتى في عقبه وذريته، ولا يخفى عليك أن الفهر هو الحجر قدر ما يدق به الجوز ونحوه، وقيل هو حجر يملأ الكف،^(٢) والهراوة العصا،^(٣) وتناول المرأة بالفهر أو الهراوة كناية عن ضربها بهما، ومحلّ الشاهد في أن النساء ضعاف القوى والأنفس والعقول، وهذا الضعف لا يؤهل المرأة ذاتياً لتولّي مقام القضاء والحكومة والولاية.

هذا وهناك روايات أخرى تعرّضت لجهات اكملية الرجل على المرأة لها توجيهات هامة تنسجم مع روح الإسلام وطبيعة المرأة وخصوصياتها الذاتية لا يسعنا المجال للتعرض لها، فإن الأخبار الواردة في هذا الشأن متفرقة ومتوزعة في أبواب مختلفة ربما توجب القطع عند الفقيه بصدور بعضها إجمالاً، فضلاً عن صحة سند بعضها ودلالاتها من حيث المجموع بعد ضمّها إلى بعض على عدم تناسب الولاية بشعبها، ومنها القضاء والحكومة ظاهرة، كما ان اختلافها مع

(١) نهج البلاغة: ص ٣٧٣ الكتاب ١٤ .

(٢) لسان العرب: ج ٥ ص ٦٦ (فهر)؛ مجمع البحرين: ج ٣ ص ٤٤٥ (فهر) .

(٣) لسان العرب: ج ١٥ ص ٣٦٠ (هرا) .

طباع المرأة وذاتياتها وخصوصياتها البدنية والنفسية والعقلية وتكليفها بالتستر والتحجب مما لا يخفى.^(١)

وعليه فإن الأدلة الإثباتية لا تدل على جواز تولي المرأة لهذا المقام، بل الدليل قام على العدم، وعلى فرض المناقشة أو الشك في ذلك كله فإنه ينبغي التمسك بالأصل حيث لا دليل، وهو فيما نحن فيه عدم جواز توليها؛ لأصالة عدم ثبوت ولاية لأحد على أحد ما لم يقم دليل عليه، ولم يقم عندنا دليل عام أو مطلق يمكن القول بشموله لجواز ولاية المرأة، وربما يستأنس لكل ذلك بالإجماع القائم على عدم جواز إمامة المرأة للرجال في الصلاة،^(٢) بل للنساء أيضاً على فتوى البعض؛^(٣) لما في الإمامة من الاقتداء والتأسي اللذين يتوقفان على مزيد من التوازن والاعتدال.

هذا ولا يخفى إمكان وجود بعض النساء ممن يتمتّن بالعقل والخبرة والروية وغلبة الجهة العقلانية على الجهة العاطفية، بل وقع ذلك في الخارج، حيث تولّت بعض النساء الحكومات والسلطات في جملة من الدول، لكن الظاهر أن هذا استثناء لا أصل، ولا زال استثناءً حتى في الحياة العصرية التي سعت في بعض مناهجها الوضعية إلى مساواة النساء بالرجال، ومن الواضح أننا لا ننكر وجود هكذا نساء، إلا أن وجود أولئك النسوة المعدودات لا يدل على قدرة العنصر النسوي بعمومه على الإدارة والولاية والتحلي بهذه الخصيصة، وكلامنا في الأصل العام والقاعدة الغالبة الجارية في شؤون الحكم والدولة، وليس الموارد

(١) انظر في ذلك ما ذكره السيد الشيرازي (قدس سره) من توجيه لذلك في الفقه (كتاب القضاء): ج ٨٤ ص ٣٣ - ٣٤.

(٢) انظر العروة الوثقى: ج ١ ص ٥٦٨ - ٥٦٩.

(٣) انظر المصدر نفسه: هامش ٥٤ و ٥٥ ص ٥٦٩ هامش ٧.

الشاذة أو النادرة، ومن الواضح أن التقنين يوضع بحسب الأكثرية الساحقة؛ لأنها هي الملاك في الخطابات القانونية، وهي أيضاً كذلك في الخطابات الشرعية.

الخامس: طهارة المولد، ونعني به حلية الولادة الناشئة من النكاح في مقابل الزنا، ولم نعثر في كلمات العامة تعرضاً لهذا الشرط في كتبهم الفقهية حتى ما يتعلق بالوالي والقاضي فضلاً عن الحاكم، لكن تعرض له أصحابنا في شروط القاضي، وكذا في الفقيه والمرجع، وربما ادّعوا عليه الإجماع، ففي قضاء الشرائع: لا ينعقد القضاء لولد الزنا مع تحقق حاله، كما لا تصح إمامته ولا شهادته في الأشياء الجليلة.^(١) وفي الجواهر: العمدة الإجماع المحكي وفحوى ما دلّ على المنع من إمامته وشهادته وإن كان عدلاً^(٢).

هذا مضافاً إلى الأولوية المستفادة من جملة من المسائل.

منها: ما دلّ على اشتراطه في الشاهد، ففي الخلاف قال: شهادة ولد الزنا لا تقبل وإن كان عدلاً، دليلنا إجماع الفرقة وأخبارها^(٣).

ولعل من الأخبار ما في الوسائل بسنده عن أبي بصير قال: سألت أبا جعفر عن ولد الزنا أتجوز شهادته؟ فقال: ((لا)) فقلت: إن الحكم بن عتبة يزعم أنها تجوز.. إلى آخر الحديث^(٤)، وكذلك بسند صحيح عن محمد بن مسلم قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: ((لا تجوز شهادة ولد الزنا))^(٥)، إلى غير ذلك من

(١) الشرايع: القسم الرابع ص ٣١٥.

(٢) الجواهر: ج ٤٠ ص ١٣.

(٣) الخلاف: ج ٦ ص ٣٠٩.

(٤) - الوسائل: ج ٢٧ ص ٣٧٤ - ٣٧٥ ح ٣٣٩٨٣ باب ٣١ من ابواب كتاب الشهادات.

(٥) الوسائل: ج ٢٧ ص ٣٧٥ ح ٣٣٩٨٥ باب ٣١ من ابواب كتاب الشهادات؛ الكافي ج ٧ ص ٣٩٥ -

٣٩٦ ح ٦.

الأخبار.

ومنها: ما دلَّ على اشتراطه في إمام الجماعة، كصحيحة أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((خمسة لا يؤمّون الناس على كل حال، المجذوم والابصر والمجنون وولد الزنا والأعرابي))^(١) وكذلك صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: ((قال أمير المؤمنين عليه السلام: لا يصلين أحدكم خلف المجنون وولد الزنا))^(٢) إلى غير ذلك من الروايات، ويدل على ذلك العقل ايضاً؛ وذلك لما يترتب على ولاية ولد الزنا من نقض الغرض من جهة الحكومة والدين معاً. أما الأول فلأن الحكومة والولاية تستلزم الطاعة والاحترام وتولي ولد الزنا يوجب استهانة الناس به وتنفرهم منه كما يشهد به العرف وسيرة العقلاء فيخلّ بالطاعة والحكم، وأما الثاني فإنه بعد أن حرّم الدين الزنا واستقبحه لا ينبغي أن يوليه المقام الأعلى للناس الذي يستلزم الاقتداء والاتباع؛ لأنه يوجب استهانة الناس بالأخلاق والأحكام الإلهية، وكلاهما نقض للغرض.

هذا ولا يخفى أن منع الإسلام لتولي ولد الزنا ينشأ من حكم ومصالح عدة منها ما عرفت، ومنها أنه نوع من الوقاية والحيطه والحذر من الوقوع في المفسد العظمى، ففي الأخبار عن مولانا الصادق عليه السلام: ((أنه - أي ولد الزنا - يحنّ إلى الحرام والاستخفاف بالدين وسوء المحضر))^(٣) وهذا أمر تثبته التحقيقات الاجتماعية والوقائع العلمية، والرواية تشير إلى مرض روحي أو استعداد له يمكن أن يهدد المجتمع، فمثله مثل المبتلى بالأمراض المستعصية العداوتية، فيعزله

(١) الكافي: ج ٣ ص ٣٧٥ ح ١؛ الوسائل: ج ٨ ص ٣٢١ ح ١٠٧٨٣ باب ١٤ من ابواب صلاة الجماعة.

(٢) الوسائل: ج ٨ ص ٣٢١ ح ١٠٧٨٤ باب ١٤ من ابواب صلاة الجماعة.

(٣) الفقيه: ج ٤ ص ٤١٧ ح ٥٩٠٩.

المجتمع خوفاً من أضراره ومفاسده، وبذلك يرتفع الإشكال الذي ربما يخطر في ذهن البعض من قولهم بأن ولد الزنا لم يرتكب ما يوجب ذلك لجناية أبويه عليه، فإنه ينقض بعزل المريض جسدياً بالمرض الخطير، وحلاً بأنه نوع وقاية للمصالح الأهم كما هو الشأن في مختلف الشؤون العقلانية، وهذا ما التزمت به طائفة من الدول المتحررة نسبياً لما رأته من دقة الحكمة فيه وإن لم تنص عليه بعضها في دساتيرها، كما أنه نوع من الردع من الوقوع في المنكر ولو ببعض الشيء.

وكيف كان، فالظاهر أن الأدلة لا تنهض لجواز تولي ولد الزنا لمقام الحكم والدولة، ولا أقل من الشك، فيرجع الى التمسك بالأصل العملي القاضي بعدم ولاية أحد على أحد. هذا بعض ما يتعلق بالمؤهلات الحقيقية.

في المؤهلات الحقوقية

ربما يمكن تصنيف المؤهلات الحقوقية إلى صنفين:

أحدهما: المؤهلات الذاتية؛ وهي التي ينبغي توفرها في شخص المرشح للحكومة حتى يصح توليه لها شرعاً وعقلاً، ولولاها يفقد شرعية الترشيح فضلاً عن الولاية، وهي:

١- العدالة.

٢- العلم.

٣- الكفاءة.

وهي مطلوبة على نحو العموم المجموعي الانضمامي، فلو فقد المرشح واحداً منها فقد الصلاحية.

والثالث منها وإن كان يعود إلى الثاني إلا أن تخصيصه بالذكر لأهميته من

جهة ولتوقف الكثير من واجبات الحاكم ومهمات الحكومة عليه من جهة ثانية وللتمييز بين جهتي العلم النظري والعلم العملي من جهة ثالثة والمقصود بالكفاءة الخبروية في الممارسة والتطبيق فإن النسبة بين العلم والخبروية هي العموم من وجه. هذا ويختلف شرط العلم بين الفقيه وغيره، فإنه في الأول يشترط مضافاً إلى العلم بأمور الحكم والدولة الفقاهاة، بخلافه على الثاني فإنه لا يشترط فيه الفقاهاة؛ لتبعيته وخضوعه لإشراف الفقيه الجامع للشرائط أو شورى الفقاهاة، لما عرفت من أن شرعية السلطة متوقفة على المعصوم أو نائبه بغض النظر عن كون الرئيس الحاكم فقيهاً أو مأذوناً من قبل الفقيه بناءً على ثبوت الولاية، أو مأذوناً من قبل الأمة بناءً على عدم ثبوتها.

ثانيها: المؤهلات العرضية؛ وربما يعبر عنها بالمؤهلات القانونية أو

التنصيبية، وأهمها ثلاثة هي:

١- أن يكون التولي برضا الأمة.

٢- أن يأخذ بالشورى في الحكم.

٣- أن يلتزم بتطبيق الإسلام.

وهو ما ربما يعبر عنه بالعدالة العملية، وهذا يتضمن أموراً عديدة ستتعرف عليها إن شاء الله تعالى فيما يأتي من مباحث.

وهذه الشروط الثلاثة هي أيضاً مأخوذة على نحو العموم المجموعي الانضمامي؛ إذ إن فقدان واحد منها يسقط الشرعية عن الحاكم شرعاً وعقلاً، والفرق بين الصنفين من الشروط من جهات:

إحداها: أن الأول منها ذاتي وصفي بينما الثاني منحي اكتسابي؛ ولذا

فإنه مقدّم عليه رتبة؛ لأن الأول في رتبة المقتضي بينما الثاني في رتبة المانع.

ثانيها: أن الأول منها ترشيحي بينما الثاني تنصيبي.

ثالثها: أن الأول منها ابتدائي حينئذ ؛ للزوم توفر هذه الشرائط في الحاكم قبل ومع الحكم ، بينما الثاني منها حينئذ ؛ لكفاية وجود هذه الشرائط في أثناء الحكم.

رابعها: أن الصنف الأول من الشروط إحراري ؛ إذ لا يكفي في جواز تولّي الحاكم لهذا المقام الخطير ما لم يحرز العدالة والعلم والكفاءة ، بخلافه على الصنف الثاني فإنه وهبي منحي ؛ لتوقفه على الثقة التي تمنح له ، وبالتالي فإن الصنف الأول يتوقف على المؤهل الذاتي الذي يتوقف على شخص الحاكم ، ولا يتوقف على رأي الغير ، بينما الثاني خلافه.

ومن هنا فإن فقدان الأول منها كلاً أو بعضاً يصعب بعده العود إليه ثانية ، وربما يسقطه عن الأهلية ذاتا ، بخلافه على الثاني فإنه قابل للمنح والسلب معا بحسب رأي الأمة ، وتفصيل الكلام في هذه المسائل يستدعي التعرّض إلى كل واحد من الشروط المذكورة مع ذكر ما استدللّ ، أو يمكن أن يستدلّ لها على ذلك :

الأول: الشروط الترشيحية

الشرط الاول: العدالة

فإن الاستفادة من الأدلة عدم جواز ولاية الفاسق على المسلمين ، سواء كان فاسقاً بعصيانه للأحكام الإلهية ، أو بالجور على الناس ، بمعنى أنه كان ظالماً. هذا وسنكتفي عن بيان حقيقة وماهية العدالة – وأنها من سنخ الملكة أو الحال أو العمل أو غير ذلك – لأن محلّه باب الاجتهاد والتقليد والصلاة من الفقه ، بالإشارة إلى التعريف من باب شرح الاسم ، فنقول : هي العاصم النفسي الذي

يحصن الإنسان من أن يقارَف الإثم حين يعرض له ، سواء كان من شهوات الحس أو النفس أو الوهم ، ونعني بشهوة الوهم ما مثل له علماء الأخلاق بحب السلطة والسيطرة ونحوهما .

هذا ويختلف الرأي في شرط العدالة بين الخاصة والعامة ، أما عند العامة فالظاهر أنهم لم يتفقوا على رأي واحد فيها ، فإن التتبع في كلماتهم يكشف عن أن بعضهم اشترطها مبدئياً بنحو شكلي ، بحيث لا يؤثر زوالها في سقوط شرعية الحاكم ، وبعض آخر منهم لم يشترطها من حيث المبدأ إذا توفرت الشروط الأخرى ، كما حكى عن ابن حزم ،^(١) لكن الظاهر من كلمات أبي الحسن الأشعري على ما حكى عنه اعتبار العدالة بناء على مذهبه في وجوب تقديم الأفضل ، وعدم صحة نصب المفضول ، وهي عنده شرط مطلق ، وليس بحسب القدرة ؛ لذهابه إلى أن الإمامة إذا عقدت للمفضول مع وجود الأفضل كان المعقود له من الملوك وليس من الأئمة.^(٢)

وأما الباقلاني الأشعري المالكي فلم ينص صراحة على اعتبار العدالة ، ولكن مقتضى مذهبه في وجوب تقديم الأفضل هو اعتبارها ، إلا أن شرطيتها عنده تدور مدار القدرة ،^(٣) وهو مذهب الغزالي في هذه المسألة أيضاً ،^(٤) لكن نصّ على اعتبارها الإيجي والجرجاني^(٥) والمنفذاني^(٦) وابن خلدون^(٧)

(١) نظام الحكم والادارة في الاسلام: ص ١٦٤ ؛ الفصل: ج ٤ ص ١٧٦ .

(٢) نظام الحكم والادارة في الاسلام: ص ١٦٥ .

(٣) الفصل: ج ٤ ص ١٦٤ ؛ التمهيد: ص ١٨٦ .

(٤) الاقتصاد في الاعتقاد: ص ٩٧ .

(٥) انظر شرح المواقف: ج ٨ ص ٣٥٠ .

(٦) شرح المقاصد: ج ٥ ص ٢٤٣ - ٢٤٤ .

(٧) مقدمة ابن خلدون: ص ٢٤١ .

والقلقشندي الشافعي. قال الأخير كما في شرح المواقف: العاشر: العدالة، فلا تنعقد إمامة الفاسق، وهو التابع لشهوته، المؤثر لهواه من ارتكاب المحظورات والإقدام على المسكرات؛ لأن المراد من الإمام مراعاة النظر للمسلمين، والفاسق لم ينظر لنفسه في أمر دينه، فكيف ينظر في مصلحة غيره؟^(١)

وبالجملة: فالظاهر من كلماتهم أن معظم مشتراطي العدالة في الإمام يعتبرونها شرطاً في حال القدرة، وأما في حال العجز فتسقط عن الشرطية؛ إذ يصح نصب الناس للإمامة من يروونه مناسباً، فيكون حينئذٍ إماماً للضرورة، ويجب طاعته، وأما الذين لم يشترطوا العدالة فهم على ما حكى عن ابن حزم طائفة الصحابة كلهم، وجميع فقهاء التابعين، وجمهور أصحاب الحديث، وأحمد والشافعي وأبو حنيفة،^(٢) وصرح الماوردي: بأن الفاسق بسبب تأويله على خلاف الحق، وأما الثاني منهما فمتعلق بالاعتقاد، والمتأول بشبهة تعترض فيتأول لها خلاف الحق، فقد اختلف العلماء فيها، فذهب فريق منهم إلى أنها تمنع من انعقاد الإمامة ومن استدامتها، ويخرج بحدوثه منها؛ لأنه لما استوى حكم الكفر بتأويل وغير تأويل وجب أن يستوي حال الفسق بتأويل وغير تأويل، وقال كثير من علماء البصرة: إنه لا يمنع من انعقاد الإمامة، ولا يخرج به منها، كما لا يمنع من ولاية القضاء وجواز الشهادة^(٣).

وعن الشيخ قاسم بن قلطوبغا في حاشيته على المسامرة لشيخه كمال بن الهمام: أن الشروط التي لا تنعقد الخلافة من دونها عند الحنفية هي: الإسلام

(١) شرح المواقف: ج ٨ ص ٣٥١.

(٢) انظر نظام الحكم والادارة في الاسلام: ص ١٦٧.

(٣) الاحكام السلطانية: ج ٢ ص ١٧.

والذكورة والحرية والعقل وأصل الشجاعة وأن يكون قرشياً، ولم يذكر العدالة.^(١)

وقال الباجوري في طرق تعيين الإمام:

ثالثها: استيلاء شخص مسلم ذي شوكة متغلب على الإمامة ولو غير أهل لها، كصبي وامرأة وفاسق وجاهل، فتتعد إمامتهم لينظم شمل المسلمين، وتنفذ أحكامه للضرورة^(٢)، كما أن ثمة خلافاً آخر في شرطية العدالة تتلخص في أن العدالة بعد تسليم شرطيتها في حال الاختيار عند من يراه شرطاً هل هي شرط ابتداء وانعقاد فقط؟ بمعنى أنه لو فسق الإمام بعدما بويع ونصب إماماً فإنه لا ينزل بالفسق، أو أنها شرط ابتداء واستدامة، فلو فسق الإمام العادل ينزل بالفسق، ومع أن هذا الخلاف يجري في شروط أخرى إلا أنه يذكر في العدالة لأهميتها ولاقتضائها الذاتي والشرعي في فقدان، فهي من الأوصاف سريعة الزوال شرعاً.

ما يدل على وجوب عدالة الحاكم

وكيف كان، فإن النتيجة التي قد يتوصل إليها المتبع لمجموع كلماتهم هي أن الرأي الغالب والمشهور عندهم أن العدالة شرط ابتداء لا شرط استدامة، وأن الإمام لا ينزل بالفسق لكونها شرطاً شكلياً وليس واقعياً، وهذه نتيجة مهمة في الموقف من مسألة الحكم وأداء هذا الحكم لمهامه التي شرع من أجل إنجازها على مستوى الإسلام وعلى مستوى الأمة.

وأما عند الخاصة فالعدالة شرط لازم للحاكم في ابتداء صلاحيته للحكم

(١) نظام الحكم والادارة في الاسلام: ص ١٦٧ .

(٢) حاشية الباجوري على شرح الغزي: ج ٢ ص ٢٥٩ - ٢٦٠ .

وفي استمرارها، ويدلّ على ذلك الأدلة الأربعة:

أما الكتاب فأيات

منها: قوله سبحانه وتعالى: {وإذ ابتلى إبراهيم ربه بكلمات فأتمهنّ قال إني جاعلك للناس إماماً قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين} ^(١) بتقريب أن الظلم له معنيان: أحدهما التجاوز عن الحد، والثاني وضع الشيء في غير موضعه، ومنه المثل المشهور (من استرعى الذئب ظلم) ^(٢) وكلاهما ينطبقان على ما نحن فيه، فإن كل ما يخالف الحق يصح أن يطلق عليه الظلم، فكل فاسق ظالم؛ لكونه متجاوزاً عن حدّ العبودية في عصيانه للمولى، وواضعاً نفسه في غير موضعها بتجريبه على سيّده وخروجه عن مقتضيات عقله وفطرته ومراسم العبودية.

وأما تقرير الاستدلال فنقول: إن العهد في الآية ظاهر في الإمامة، وتؤيده قرينة السياق، والمنصرف من الإمامة إما الحكومة والسلطة أو الإمامة المعنوية، وحينئذٍ تشمل الحكومة والسلطة من جهة أنها أحد المصاديق لانطباق العلة عليه، وهي الاقتداء والتأسي، أو لجهة الأولوية، فإن الإمامة المعنوية على القلوب والأرواح تستلزم الإمامة الظاهرية على الأجساد أيضاً، ومن الواضح أن الآية صريحة في النفي؛ لمكان لا النافية الدالة على أن الظالم لا ينال هذا المقام، والمستفاد منها أحد أمرين:

أحدهما: سقوط الأهلية من حيث المقتضي؛ لكون الظالم غير مأمون

على نفسه فكيف يؤتمن على الناس؟

(١) سورة البقرة: الآية ١٢٤ .

(٢) الاربعين: ص ٥٤ .

ثانيهما: وجود المانع لجهة النص الشرعي في الآية الدال على حرمة تولي الظالم.

والظاهر أن إطلاق النفي يشمل الاثنين معا، فتدل حينئذٍ على الحكمين الوضعي و التكليفي ولازمه عدم جواز تولي الظالم للحكم، ولو تصدى له لا يجوز للأمة القبول.

وربما يناقش في الاستدلال المذكور من وجهين:

أحدهما: دلالي؛ لكونه استدلالا بالخاص على العام؛ بدهة أن الآية تنفي تولي الظالم للولاية والظالم أخص من الفاسق؛ إذ لعل النفي لخصوصية في الظلم دون الفسق.

ثانيهما: موردِي؛ وذلك لأن الآية الشريفة واردة بشأن إبراهيم ﷺ وموضوع الإمامة المعصومة والنبوة، وهذا غير ما نحن فيه من إمامة الحكم والدولة، لكن هذا غير وارد لما عرفت من أن المورد لا يخصّص الوارد، مضافاً إلى وجود الأولوية المتقدمة.

وأما الأول فربما يقال فيه:

أولاً: أن إطلاق الظالم يشمل الفاسق، بدهة أن الظلم حقيقة مشكّكة ذاتاً، فتشمل كل مراتبه والفسق منها، أو لأن الظلم لغةً يشمل كل فاسق، فالنسبة المنطقية بينهما على المعنى اللغوي هي التساوي وإن كانت حسب المفهوم العرفي العموم المطلق.

ثانياً: فهم العرف عدم خصوصية الظلم في النفي، بل لعلّ المستفاد منه أن الظلم قيد تعليلي لا تقييدي، فيفيد أن كل من يشترك معه في العلة يشمله الحكم، والعلة هي أن الظالم لا يؤتمن على العهود الإلهية، وكذا الفاسق؛ لأن

من لا يؤتمن على نفسه في شهواتها الحسية والنفسية والوهمية كيف يؤتمن على غيره؟

ثالثاً: قيام الإجماع المركب على عدم جواز تولي الفاسق، فإن التفريق بين الفاسق والظالم في ذلك يستلزم القول بالفصل.

هذا مضافاً إلى الأدلة النقلية والعقلية التي تنفي الفرق بينهما، فتأمل.
ومنها: قوله سبحانه وتعالى: {ولا تركنوا إلى الذين ظلموا فتمسكم النار وما لكم من دون الله من أولياء ثم لا تنصرون} ^(١) ووجه الاستدلال أن النهي تعلّق بالركون، وهو الاعتماد والاستناد لغة وعرفاً ^(٢). يقال: ركن البناء الجانب القوي منه، ^(٣) ومنه قوله تعالى حكاية عن لوط عليه السلام: {لو أن لي بكم قوة أو آوي إلى ركن شديد} ^(٤) وفي الروايات الشريفة في وصف الأئمة الطاهرين عليهم السلام ((أركان البلاد)) ^(٥).

فما ورد في بعض مصادر اللغة بأنه التبع أو الميل إلى الشيء والسكون له كما عن الفيروزآبادي والجوهري وغيرهما ^(٦) فالظاهر أنه من مراتب ما ذكرناه أو مصاديقه.

وكيف كان، فإن الآية ظاهرة بل صريحة في حرمة الركون إلى الظالمين،

(١) سورة هود: الآية ١١٣ .

(٢) انظر مجمع البحرين: ج ٦ ص ٢٥٦ - ٢٥٧ (ركن) .

(٣) لسان العرب: ج ١٣ ص ١٨٥ (ركن) .

(٤) سورة هود: الآية ٨٠ .

(٥) الفقيه: ج ٢ ص ٣٧٠ ح ١٦٢٥ .

(٦) الصحاح: ج ٥ ص ٢١٢٦ (ركن) ؛ القاموس المحيط: ص ١٥٥٠ (ركن) ؛ مجمع البحرين: ج ٦ ص ٢٥٦ (ركن) .

ومن أجلى مصاديقه هو تسليط الحاكم الفاسق على شؤون الحكم والدولة ؛
لكون الفاسق ظالماً لنفسه ولربه. قال سبحانه في مقام تعداد العصاة والمجرمين :
{ فمنهم ظالم لنفسه }^(١) أو لاشتراكه في العلة في عدم الائتمان عليه.

إن قلت: الآية ظاهرة في عدم الوثاقة والاطمئنان ؛ لأن { إلى } فيها بمعنى ((على)) ، وهذا لا ينفي الاستيثاق كالزامه في أخذ الضمانات الكافية كالأخذ بالشورى وإيجاد الرقابة والمنافسة والانتخابات ونحو ذلك. نقول : ما ذكر خلاف الأصل ، بل والظهور ، فإن الأصل في ((إلى)) هو الغاية ، ولا تحمل على ما يخالف الأصل إلا بقربنة وهي مفقودة فيما نحن فيه ، وحينئذٍ فإن الاستفادة من صدر الآية أمران :

أحدهما: تكليفي ، وهو حرمة اتخاذ الظالمين ركناً ومعتمداً يلجأ إليهم في مختلف الشؤون الخاصة والعامة ، ومن أعظمها شؤون رئاسة الدولة ومناصبها المختلفة ، فإن تسليط الحاكم الفاسق بأي مرتبة من مراتب الفسق والقبول بولايته والتسليم لحكومته هو ركونٌ إلى الظلم على ما يفيد الإطلاق.

ثانيهما: وضعي ، وهو يدل على عدم أهلية الفاسق للتصدي لهذا المنصب ، فيحرم عليه ذلك إما لجهة الملازمة بين التكليف والوضع ، أو للدلالة الالتزامية الاستفادة من تحريم تولي الأمة للحاكم ، أو لسراية الحكم من الملزوم إلى اللازم أو الملازم دفعاً للغوية. هذا ما ربما يستفاد من صدر الآية ، وأما ذيلها فربما يستفاد منه مضافاً إلى عقوبة الآخرة أمور :

أحدها: أن ولاية الحاكم الفاسق من الكبائر ؛ لما ذهب إليه مشهور الفقهاء من أن الكبيرة هي : ما وعد عليها النار ، وفي الآية الشريفة وعد الناس بأن تمسهم

(١) سورة فاطر : الآية ٣٢ .

النار إذا ولوا الحاكم عليهم.

ثانيها: أن ولاية الفاسقين تبتلى بالفرقة وتشتت شمل الأمة عنها لابتعاد الصالحين عنها وابتلائها بالطالحين.

ثالثها: أن ولاية الفاسقين تنتهي بالأمة والدولة إلى الهزيمة والفشل؛ وذلك لدلالة الذيل على الآثار الوضعية الخارجية المترتبة عليها، حيث قال سبحانه وتعالى بعد النهي عن الركون إلى الظالمين والتحذير من المساس بالنار: {وما لكم من دون الله من أولياء ثم لا تنصرون} (١).

وربما يمكن أن يقال بإطلاق قوله سبحانه: { فتمسكم النار } الشامل للعقوبتين الأخروية والدينية، فحينئذٍ سواء حملت الواو في قوله عز وجل: {وما لكم} على الحالية أو الاستثنائية فإنه يدل على ما ذكرنا من آثار، ومن الواضح أن هذه النتائج السلبية كافية لاستقلال العقل بالحكم بقبح تولي الفاسقين للحكومة، كما يحكم العقلاء بدم من أقدم عليها واستحقاقه العقاب. هذا وقد فسر الركون في بعض الأخبار الشريفة بالموذة والنصيحة والطاعة كما في تفسير القمي، (٢) فيدل بالأولوية القطعية على حرمة التعاون أو التعامل أو تولي المناصب في حكومة الظالمين والفاسقين.

ومن الآيات طائفة تدل على حرمة إطاعة الفاسقين والمسرفين والآثمين، فتدل على حرمة توليهم أو تنصيبهم لمقام من المقامات التي تستلزم الطاعة، ومن أجل مصاديقها مقام الحكومة والرئاسة، والدلالة على الحرمة إما تستنبط من الملازمة أو المقدمة أو الأولوية القطعية المستفادة من حرمة إطاعة الفاسق في

(١) سورة هود: الآية ١١٣.

(٢) تفسير القمي: ج ١ ص ٣٣٨ تفسير الآية المزبورة من سورة هود.

الأمر الخاصة، فتدل على حرمتها في الأمور العامة بالأولوية، ومن هذه الآيات قوله سبحانه وتعالى: ﴿ولا تطع من أغفلنا قلبه عن ذكرنا واتبع هواه وكان أمره فرطاً﴾^(١) والآية الشريفة صريحة في النهي عن اطاعة العاصين الذين يطيعون شهواتهم؛ لما فيها من تضييع وتشيت واختلال نظام، ومن الواضح أن الفاسق من أجل مصاديق متبع الهوى الذي أمره فرطاً.

ومنها: قوله سبحانه: ﴿ولا تطيعوا أمر المسرفين الذين يفسدون في الأرض ولا يصلحون﴾^(٢) والمسرفون هم كبراء القوم وأعلامهم في الكفر والإضلال، وكانوا تسعة رهط من ثمود الذين عقروا الناقة كما في تفسير الآية،^(٣) ونسبة الإطاعة إلى الأمر هنا مجاز؛ لأن المقصود هو الأمر حقيقة، وفي ذلك من المبالغة ما لا يخفى؛ بداهة أن الأمر المسرف لا يكون أمره إلا من إسراف، والإسراف مساو للفساد، أو ملازم له، ومن الواضح أن المورد لا يخص الوارد، كما أن الإطلاق يشمل كل مسرف للملازمة العقلية أو العرفية بين المسرف وبين الخروج عن سبيل التوازن والاعتدال، ودلالة المسرفين على عدم جواز إطاعة الحاكم غير العادل وعدم جواز توليه لهذا المقام ظاهر، وأما الإطلاق الشامل لكل مسرف في كل مجال من مجالات الإسراف فإنه يدل على عدم جواز إطاعة الحاكم المسرف إما بالأولوية أو بعموم العلة، حيث عللت الآية حرمة الطاعة بوقوع الفساد في الأرض وعدم الإصلاح، وهما من أهم أهداف الحكومة الإسلامية.

(١) سورة الكهف: الآية ٢٨ .

(٢) سورة الشعراء: الآية ١٥٢ - ١٥٣ .

(٣) مجمع البيان: ج ٧ ص ١٩٩ ذيل الآية ١٥٢ من سورة الشعراء .

ومنها: قوله سبحانه: {فاصبر لحكم ربك ولا تطع منهم آثماً أو كفوراً} ^(١) بتقريب أن الذي يدعو إلى الإثم والكفر إما أن تكون له سلطة وقدرة أو يدعو إلى اتباعه والأخذ بما يقول في إثمه وكفره ؛ لأن ما يقوله إثم وكفر، فيستفاد منها أمور:

أحدها: حكم تكليفي ؛ لأن ما يقوله الآثم ويدعو إليه هو إثم ، وكذا الكافر فيحرم الأخذ به شرعاً.

ثانيها: حكم وضعي ؛ لأن الآثم لا يوصل إلى الهدف ، بل ينأى بنفسه وبتابعه إلى الضلال ، وهو ما تشير إليه الآية الثانية المتقدمة.

ثالثها: حكم وضعي آخر ، من حيث إن الآثم لا يصدر منه إلا الإثم فتنتفي عنه أهلية التصدي للحكومة الإسلامية ؛ لأنه ينقض غرضها ، وما يقال في الآية من أنها خطاب لرسول الله ﷺ يجب عنه بما عرفته مما تقدم ، وأما الآيات الدالة على ما ذكرنا فكثيرة منها: قوله سبحانه وتعالى حكاية عن أهل النار: {وقالوا ربنا إنا أطعنا سادتنا وكبراءنا فأضلونا السبيلاً} ^(٢) حيث يستفاد منها أن إطاعة كبير القوم سواء كان حاكماً أو رئيساً أو والياً أو ما أشبه ذلك إذا كان من الضالين أو الفاسقين أو المسرفين حرام ، وتترتب عليه عقوبة النار ، إلى غير ذلك من الآيات التي تمنع من جعل الظالم والفاسق إماماً ووالياً مفترض الطاعة.

دلالة الأخبار على العدالة

وأما الروايات فهي طائفة كبيرة ومتضاربة دلت على لزوم كون الحاكم عادلاً ، وعدم جواز أن يكون فاسقاً أو ظالماً. بعضها ورد بصيغة الاستثناء ،

(١) سورة الانسان: الآية ٢٤ .

(٢) سورة الاحزاب: الآية ٦٧ .

والإثبات بعد النفي يدل على الحصر.

منها: ما رواه الكليني (رضوان الله عليه) في الكافي بسنده عن حنان، عن أبيه، عن الباقر عليه السلام قال: ((قال رسول الله صلى الله عليه وآله: لا تصلح الإمامة إلا لرجل فيه ثلاث خصال: ورع يحجزه عن معاصي الله، وحلم يملك به غضبه، وحسن الولاية على من يلي حتى يكون لهم كالوالد الرحيم))^(١).

ومنها: ما في نهج البلاغة عن مولانا أمير المؤمنين عليه السلام: ((وقد علمتم أنه لا ينبغي أن يكون الوالي على الفروج والدماء والمغانم والأحكام وإمامة المسلمين البخيل، فتكون في أموالهم نهمته، ولا الجاهل فيضلمهم بجهله، ولا الجافي فيقطعهم بجفائه، ولا الحائف للدول فيتخذ قوماً دون قوم، ولا المرتشي في الحكم فيذهب في الحقوق، ويقف بها دون المقاطع، ولا المعطل للسنة فيهلك الأمة))^(٢) وفي المراد من قوله عليه السلام ((ينبغي)) احتمالان:

أحدهما: الكراهة كما هو المشهور، وفي بعض كتب اللغة: ينبغي أن يكون كذا معناه يندب ندباً مؤكداً لا يحسن تركه،^(٣) ولعله المشهور في اصطلاح الفقهاء أيضاً.

ثانيهما: الحرمة، خصوصاً فيما نحن فيه، وذلك إما لوجود القرينة وهو مناسبة الحكم والموضوع بلحاظ أن المقام هنا مقام الحكومة والرئاسة، أو للظهور العرفي، وربما يقال: إنه في اللغة أيضاً كذلك، ففي مجمع البحرين ما ينبغي أي ما يصلح،^(٤) وقريب منه في تاج العروس،^(١) وفي المصباح عن الكسائي وما يستقيم

(١) الكافي: ج ١ ص ٤٠٧ ح ٨.

(٢) نهج البلاغة: ص ١٨٩ الخطبة ١٣١.

(٣) المصباح المنير: ص ٥٧ (بغى)؛ مجمع البحرين: ج ١ ص ٥٥ (بغا).

(٤) مجمع البحرين: ج ١ ص ٥٥ (بغا).

أوما يحسن.^(٢) فإذا ضمنا إليه القرينة العقلية الحاكمة بأن ما نهى عنه الشارع بعنوان ((لا ينبغي)) معناه أنه لا يصلح لذلك لوجود نقص أو ضرر فيه، فينضم إليه حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل أو الموهوم في الموارد الخطيرة، كمسائل الحكومة والدولة وما أشبه ذلك، أو بضميمة حق الطاعة والمولوية الذي ذهب إليه بعض الأصوليين^(٣) فإنه يفيدنا الوجوب، وربما يؤيد ذلك طائفة من الآيات الشريفة والروايات التي استعمل فيها الفعل ((ينبغي)) وأريد منه النفي الحتمي أو النهي المؤكد، منها قوله سبحانه وتعالى: {الوا سبحانك ما كان ينبغي لنا أن نتخذ من دونك من أولياء} ^(٤) وقال سبحانه: {لا الشمس ينبغي لها أن تدرك القمر} ^(٥) إلى غير ذلك

وفي صحيحة زرارة المشهورة في باب الاستصحاب ورد قوله ﷺ: ((فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً))^(٦) وقد استفاد الفقهاء والأصوليون من مثل هذه الصيغة عدم جواز نقض اليقين بالشك.

وكيف كان، فدلالة الكلام على اعتبار العدالة واضحة، والظاهر أن قوله ﷺ: ((وقد علمتم)) يفيد تحقيق العلم، لكن في منشأ هذا العلم احتمالات: **أحدها:** علمتم من الآيات القرآنية التي وردت مؤكدة على وجوب اشتراط العدالة في الولاية، وقد عرفت بعضها مما تقدم.

(١) تاج العروس: ج ٢١٠ ص ٣٩ (بغا) .

(٢) المصباح المنير: ص ٥٧ (بغى) .

(٣) انظر كفاية الاصول: ص ٢٩٨ ؛ اجود التقريرات : ج ٢ ص ٥٥ ج ١ ص ١٤٤ .

(٤) سورة الفرقان: الآية ١٨ .

(٥) سورة يس: الآية ٤٠ .

(٦) التهذيب: ج ١ ص ٤٢١ ح ١٣٣٥ ؛ الوسائل: ج ٣ ص ٤٦٦ ح ٤١٩٢ باب ٣٧ من ابواب النجاسات .

ثانيها: علمتم من بيانات رسول الله ﷺ فيفيدان ضابطة شرعية.

ثالثها: مما رأوه من أعمال العقلاء قبل الإسلام، فتفيدنا قاعدة عقلائية مستفادة من السيرة.

رابعها: من الفطرة؛ لان المرتكز لدى كل سليم الفطرة أن الولاية والحكومة أمانة ورسالة، وينبغي أن يكون الوالي جديراً واثقاً بهما، ومن كان ظالماً فاسقاً بخيلاً ونحو ذلك من رذائل الأخلاق ومساوئ الصفات لا يليق بهذا المقام، فتفيدنا ضابطة فطرية مرتكزة في النفوس تدل على وجوب كون الوالي عادلاً؛ لكونها الضد الثاني للفسق، ومن الأخبار ما ورد عن مولانا سيد الشهداء عليه السلام: ((فلعمري ما الإمام إلا الحاكم بالكتاب، القائم بالقسط، الدائن بدين الحق، الحابس نفسه على ذات الله))^(١).

ومنها: ما عن مولانا جعفر بن محمد الصادق عليه السلام: ((إياكم إذا وقعت بينكم خصومة أو تدارى في شيء من الأخذ والعطاء أن تحاكموا إلى أحد من هؤلاء الفساق))^(٢) كناية عن القضاة الذين نصبوهم الحكام الظلمة؛ لكونهم من الظلمة والفاستقين، ومن الواضح أن ((إياكم)) تحذير وهو ظاهر في الحرمة، والرواية وإن كانت ظاهرة في حكومة القضاء ولكنها تدل على ما نحن فيه إما بالأولوية أو بفهم عدم الخصوصية أو عدم فهم الخصوصية.

ومنها: ما ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام: ((اتقوا الله - عباد الله - واطيعوه، وأطيعوا إمامكم، فإن الرعية الصالحة تنجو بالإمام العادل، ألا وإن الرعية

(١) الارشاد: ج ٢ ص ٣٩؛ البحار: ج ٤٤ ص ٣٣٤ - ٣٣٥ ح ٢ .

(٢) الوسائل: ج ٢٧ ص ١٣٩ ح ٣٣٤٢١ باب (١١) من ابواب صفات القاضي .

الفاجرة تهلك بالإمام الفاجر))^(١) والمستفاد منها أمور من أهمها اثنان:

أحدهما: وجوب طاعة الحاكم العادل، فتدل بمفهوم المخالفة أو باللازم العقلي على حرمة إطاعة الفاسق، وإلا لزم تساوي العادل والفاسق وهو باطل عقلاً وشرعاً. قال سبحانه: {أفمن كان مؤمناً كمن كان فاسقاً لا يستوون} ^(٢).

ثانيهما: أن بين الحاكم والأمة علاقة متبادلة ومتكاملة في الصلاح والفساد، فإن المستفاد من الباء الظاهرة في السببية هو أن الرعية الصالحة لا تولي على نفسها إلا الصالحين، والرعية الفاجرة لا تولي إلا الفاجرين، كما أن الحاكم الصالح يبني رعية صالحة، والفاجر يجمع رعية فاجرة؛ ولذا فإن الأولى تنجو بالإمام العادل، والثانية تهلك بالإمام الفاجر، ولعل هذا هو المستفاد من طائفة أخرى من الأخبار.

منها: ما في نهج البلاغة: ((ولكنني آسي أن يلي أمر هذه الأمة سفهاؤها وفجارها فيتخذوا مال الله دولاً، وعباده خولاً، والصالحين حرباً، والفاسقين حزياً))^(٣).

وفي نهج البلاغة أيضاً خطاب لعثمان. يقول ﷺ: ((فاعلم أن افضل عباد الله عند الله إمام عادل هدي وهدى، فأقام سنة معلومة، وأمات بدعة مجهولة... وأن شر الناس عند الله إمام جائر ضلّ وضلّ به، فأمات سنة مأخوذة، وأحيا بدعة متروكة، وإنني سمعت رسول الله ﷺ يقول: يؤتى يوم القيامة بالإمام الجائر وليس معه نصير ولا عاذر، فيلقى في نار جهنم، فيدور فيها كما تدور

(١) الارشاد: ج ١ ص ٢٦٠؛ البحار: ج ٣٢ ص ٣٨٧ ح ٣٦٠.

(٢) سورة السجدة: الآية ١٨.

(٣) نهج البلاغة: ص ٤٥٢ الكتاب ٦٢.

الرحى ، ثم يرتبط في قعرها)).^(١)

ومنها: ما روي في الكافي بسند صحيح عن هشام بن سالم وحفص بن البختري عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قيل له: بأي شيء يعرف الإمام؟ قال: ((بالوصية الظاهرة وبالفضل، إن الإمام لا يستطيع أحد أن يطعن عليه في فم ولا بطن ولا فرج، فيقال كذاب، ويأكل أموال الناس، وما أشبه هذا))^(٢).

وفي تحف العقول عن مولانا الصادق عليه السلام بيان تفصيلي لوجوه حرمة تولي حكام الجور والفسق، وبخلافه لزوم تولي أئمة العدل المستفاد من قوله عليه السلام: ((فوجه الحلال من الولاية ولاية الوالي العادل الذي أمر الله بمعرفته وولايته، والعمل له في ولايته وولاية ولاته وولاية ولاته بجهة ما أمر الله به، الوالي العادل بلا زيادة فيما أنزل الله به ولا نقصان منه، ولا تحريف لقوله، ولا تعد لأمره إلى غيره، فإذا صار الوالي والي عدل بهذه الجهة فالولاية له والعمل معه ومعونته في ولايته وتقويته حلال محلل، وحلال الكسب معهم؛ وذلك أن في ولاية والي العدل وولاته إحياء كل حق وكل عدل، وإماتة كل ظلم وجور وفساد، فلذلك كان الساعي في تقوية سلطانه والمعين له على ولايته ساعياً إلى طاعة الله، ومقوياً لدينه. وأما وجه الحرام من الولاية فولاية الوالي الجائر وولاية ولاته، الرئيس منهم وأتباع الوالي فمن دونه من ولاية الولاية إلى أدناهم بابا من أبواب الولاية على من هو وال عليه، والعمل لهم والكسب معهم بجهة الولاية لهم حرام ومحرم، معذب من فعل ذلك على قليل من فعله أو كثير؛ لأن كل شيء من جهة المعونة معصية كبيرة من الكبائر، وذلك أن في ولاية الوالي الجائر

(١) نهج البلاغة: ص ٢٣٤ - ٢٣٥ الخطبة ١٦٤ .

(٢) الكافي: ج ١ ص ٢٨٤ ح ٣ ؛ البحار: ج ٢٥ ص ١٦٦ ح ٣٣ .

دوس الحق كله، وإحياء الباطل كله، وإظهار الظلم والجور والفساد وإبطال الكتب وقتل الأنبياء والمؤمنين وهدم المساجد وتبديل سنة الله وشرائعه؛ فلذلك حرم العمل معهم ومعونتهم والكسب معهم إلا بجهة الضرورة، نظير الضرورة إلى الدم والميتة)).^(١)

ولا يخفى عليك أن أمارات الصدق والصحة والاعتبار على هذه الرواية لائحة، كما اشتهر العمل بها بين الفقهاء على ما يظهر من مكاسب الشيخ الأنصاري رحمته^(٢) ومن تأخر عنه^(٣).

وعليه فالظاهر أنها معتبرة من ناحية السند فضلاً عما ذكره في ديباجة تحف العقول الذي روى الرواية من شواهد الاعتبار، حيث قال: وأسقطت الأسانيد تخفيفاً وإيجازاً وإن كان أكثره لي سماعاً، ولأن أكثره آداب وحكم تشهد لأنفسها.^(٤) إلى غير ذلك من أمارات الاعتبار؛ لذا لا ينبغي التوقف فيها من حيث السند.

وأما من ناحية الدلالة فهي صريحة في أن أجهزة الحكومات بكل مراتبها ووظائفها إن كان الحاكم الأعلى فيها ظالماً فلا يجوز التولي لها ابتداءً من كبار الوظائف إلى صغارها، بخلاف ما إذا كان الحاكم عادلاً لما عرفت من توجيهات الحلية والحرمة في الرواية. هذا مضافاً إلى ما ورد من الأخبار المتضاربة مما يؤيد هذا المضمون.

(١) تحف العقول: ص ٢٤٤ - ٢٤٥؛ الوسائل: ج ١٧ ص ٨٤ ح ٢٢٠٤٧ باب (٢) من ابواب ما يكتسب به

(٢) المكاسب: ج ١ ص ٥ - ٦.

(٣) حاشية المكاسب (للإيرواني): ج ١ ص ٢٥١؛ الفقه (المكاسب المحرمة): ج ٢ ص ٩٠؛ مهذب

الاحكام: ج ١٦ ص ١٦٩.

(٤) تحف العقول: ص ١١.

منها: رواية الفضل بن شاذان حيث جاء فيها: ((أنه لو لم يجعل لهم إماماً قيماً حافظاً مستودعاً لدرست الملة))^(١).

ومنها: رواية السكوني عن مولانا الصادق عليه السلام عن آبائه عليهم السلام ، عن رسول الله صلى الله عليه وآله: ((إذا كان يوم القيامة نادى مناد أين أعوان الظلمة؟ ومن لاق لهم دواة أو ربط كيساً أو مد لهم مدة قلم فاحشروهم معهم))^(٢).

وفي رواية أخرى عنه عليه السلام: ((إذا كان يوم القيامة نادى مناد أين الظلمة وأعوان الظلمة وأشبه الظلمة حتى من برى لهم قلماً ولاق لهم دواة؟ قال: فيجتمعون في تابوت من حديد ثم يرمى بهم في جهنم))^(٣) إلى غير ذلك من الروايات الدالة على أن ولاية الفاسق في ذاتها حرام شرعاً، كما أن تنصيب الأمة للفاسق عليها حرام أيضاً، وكذلك معاونته والعمل معه، بخلاف الوالي العادل، فيدل على أن العدالة شرط من شرائط شرعية الحكم والحاكم. هذا بعض ما يرتبط بالآيات والروايات.

دلالة الإجماع والعقل على العدالة

أما الإجماع فهو الظاهر من كلمات الأعلام في مثل باب القضاء والحدود والتعزيرات ونحوها فيشمل الحكم والسلطة بالأولوية، ولو نوقش فيه بدعوى عدم تعرض جمع من الفقهاء إلى المسألة فكيف توصلتم منها إلى الإجماع؟ يقال فيها: إن عدم تعرضهم لا ينفي اتفاقهم مع تصريحهم في باب القضاء ونحوه

(١) البحار: ج ٦ ص ٦٠ ح ١ ؛ عوائد الايام: ص ٥٣٥ .

(٢) ثواب الاعمال وعقاب الاعمال: ص ٢٦٠ ؛ الوسائل: ج ١٧ ص ١٨٠-١٨١ ح ٢٢٢٩٩ باب (٤٢) من ابواب مايكتسب به .

(٣) الوسائل: ج ١٧ ص ١٨٢ ح ٢٢٣٠٤ باب (٤٢) من ابواب مايكتسب به .

باشتراط العدالة فضلاً عن وجود النصوص الكافية في الاشتراط، وما يقال من أنه حينئذ مستند أو محتمل الاستناد مردود من جهة القول بحجية الإجماع المستند، فضلاً عن محتمل الاستناد من باب بناء العقلاء لا الكاشفية عن قول المعصوم عليه السلام، وهو يكفي في حجيته المستقلة، أو يكون من باب الإجماع على الكبرى الجاري فيما نحن فيه أيضاً، وعليه فالظاهر أن الإجماع مما لا إشكال فيه. وأما العقل فيمكن الاستدلال به على اشتراط العدالة من جهات عدة نذكر منها جهتين:

الأولى: الأولوية

بتقريب: أنه بعد الإجماع على اعتبار العدالة في إمام الجمعة والجماعة والشاهد والقاضي وما أشبه مع أنها متعلقه ببعض الشؤون فاعتبارها في الإمام والحاكم الذي هو القدوة في جميع الشؤون ويده حقوق الناس وأعراضهم وأموالهم ويسلط على كل هذه الشؤون يكون أكد، بل الحق أن تعيين إمام الجمعة والعيدين من شؤون الإمام الحاكم، وهو الأحق بإقامتهما مع حضوره كما ورد عن مولانا أمير المؤمنين عليه السلام: ((إذا قدم الخليفة مصرًا من الأمصار جمع بالناس ليس ذلك لأحد غيره))^(١) إلى غير ذلك من الأدلة، فيستفاد من الأولوية العقلية وجوب اشتراط العدالة.

الثانية: الحسن والقبح

بتقريب: أن إمامة المسلمين مقام إلهي شامخ، فإن كانت من قبل الله تعالى فمن البعيد جداً عن مقتضى اللطف الإلهي بل يقبح ذلك عقلاً أن يرتضي الباري

(١) التهذيب: ج ٣ ص ٢٣ ح ٨١؛ الوسائل: ج ٧ ص ٣٣٩ ح ٩٥٢٢ باب (٢٠) من ابواب صلاة الجمعة وادابها.

عز وجل أن ينصب على الأمة إماماً جائراً فاسقاً ، ويحكم بلزوم الانقياد والطاعة له ، وإن كانت بانتخاب الأمة فالعقل يحكم بقبح الحكم الظالم الجائر وتسليط حاكمه على الدماء والأعراض والتسليم له وإطاعته ، وبذلك يظهر وجه الضعف فيما ذهب إليه جمهور العامة من وجوب إطاعة الحاكم الفاسق أو الجائر حتى لو تسلط على الحكم بالقوة والسيف ،^(١) فإنه مضافاً إلى منافاته للنص والإجماع والعقل مناف لما رووه من النهي عن إطاعة العصاة مطلقاً كما في بعض الأخبار .

منها: ما في كنز العمال عن أنس : لا طاعة لمن لم يطع الله ،^(٢) وفي بعضها النهي عن الطاعة في جهة المعصية ، كما في صحيح مسلم عن ابن عمر ، عن النبي الأعظم ﷺ أنه قال : ((على المرء المسلم السمع والطاعة فيما أحب وكره ، إلا أن يؤمر بمعصية فإن أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة))^(٣) ومثله رواه في المصنّف عبد الرزاق الصنعاني^(٤) وغيره^(٥) من أعلام العامة ، وأي معصية أشد من تولي الظلمة والفسقة شؤون الناس والدولة بالقوة والقهر .

الشرط الثاني: العلم والفقاهة

والمقصود منهما الفقاهة والعلم بالإسلام وبمقرراته اجتهاداً ، فلا يصح إمامة الجاهل بالإسلام وبموازينه وقوانينه . أما شرط الفقاهة والاجتهاد فهو ما قامت عليه الأدلة الأربعة كما عرفت ، وعليه فلا إشكال في وجوب كون الحاكم

(١) كنز العمال : ج ٦ ص ٦٧ ح ١٤٨٧٢ .

(٢) انظر شرح المقاصد : ج ٨ ص ٢٣٣ ؛ مآثر الاناقة : ج ١ ص ٥٨ ؛ تفسير القرطبي : ج ٥ ص ٢٤٩ تفسير الآية (٥٩) من سورة النساء .

(٣) صحيح مسلم : ج ٤ ص ١١٧ ح ١٨٣٩ .

(٤) المصنّف : ج ١١ ص ٣٣١ ح ٢٠٦٨٦ ح ٢٠٦٨٧ .

(٥) سنن النسائي : ج ٧ ص ١٦٠ .

مجتهداً لو كان الفقيه هو المتصدي للحكومة ، وأما لو تصدى لها غيره بالإذن أو التنصيب من قبل الفقيه الجامع للشرائط أو من قبل شورى الفقهاء فيكفي فيه العلم والكفاءة ، وأما في جواز تصدي المقلد مستقلاً ففيه قولان :

الأول: العدم ؛ توقفاً في المورد على موضع النص والإجماع ، بل والعقل ؛ لأن التقليد يوجب أن يكون تابعاً للغير في أخذ الأحكام ، وهذا يتناقض مع منصب الرئاسة العليا ؛ لأنه يقتضي أن يكون هو المتبوع وهو القدوة والأسوة لغيره ، فيتنافى مع الحكومة والرئاسة ، فتأمل .

الثاني: الجواز ؛ لجهة أن الملاك في الحكومة والحاكم هو تطبيق العدل والحق لكونهما مطلوبين لذاتهما ، ولا خصوصية للاجتهاد والفقاهة فيه إلا الطريقية إلى ذلك ، فما دام الحاكم المقلد متبعاً لرأي الفقيه يكفي في تحقيق الغرض ، وربما يؤيده أنه يكفي في شرعية الحكم أن يكون صادراً عن الفقيه الجامع للشرائط والحكم أو القرار الصادر من المقلد كذلك ، مضافاً إلى التنظير بجواز تولي الحاكم غير الفقيه بإذنه أو نصبه لكون التقليد يتضمن الإذن ما دام المقلد ملتزماً بفتوى الفقيه . هذا وربما يمكن التفصيل بين ما إذا كان المتصدي يرجع إلى الفقيه في تصريف شؤون الحكم والدولة فيجوز ، والاستقلال فلا يجوز إلا إذا كانت هناك ضرورة من جهة عدم وجود الفقيه ، أو عدم القدرة على الرجوع إليه وما أشبه ، فحيثئذ ربما يقال بالجواز للعناوين الثانوية من أدلة الحسبة والميسور والأهم والمهم وحفظ النظام ورفع الضرر ونحوها .

دلالة الآيات على شرط العلم

يدل على اشتراط العلم مضافاً إلى ما مر من حكم العقل وبناء العقلاء الآيات والروايات . أما الآيات فطائفة منها قوله سبحانه وتعالى : ﴿ أَمْ مَنْ يَهْدِي

إلى الحق أحق أن يتبع أم من لا يهديّ إلا أن يهدى فما لكم كيف تحكمون} (١)
ويمكن تقريب الاستدلال بها من وجهين :

أحدهما: عقلي، وذلك من جهة أن الحق مطلوب لذاته بمقتضى العقل النظري، وينبغي العمل به بمقتضى العقل العملي، وحيث إن الحكومة طريق إليه وجب القيام بها، وحيث إن الحاكم هو الموصل إليه وجب إطاعته، لكن الحاكم في الوجود الخارجي على صنفين: جاهل وعالم، وفي مقام التفاضل فإنه لا مجال للمقارنة بينهما؛ بدهة أن الجاهل هو فاقد للهداية وبجاجة إلى مهدي، وفاقد الشيء لا يعطيه، فيثبت وجوب نصب العالم والاقتداء به.

ثانيهما: لفظي، من جهة الاستفهام الاستنكاري الوارد في ذيل الآية على من يساوي بين الفاقد والواجد، والهادي والمهتدي، ولعل وجه الاستنكار القباحة لاستلزامه مساواة النقص والكمال والفضيلة والرذيلة، فإذا رجح الجاهل يستلزم ترجيح المرجوح وهو أقيح، فيتعين نصب العالم واتباعه. هذا بناء على المشهور من انسلاخ صيغة التفضيل في الآية الشريفة من التفاضل، وهو الحق المنطبق على ضوابط النحو في مثله (٢)، وتنظيراً لمثل قوله تبارك وتعالى: {وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله} (٣) وقوله عز وجل: {فإن الله خير حافظاً وهو أرحم الراحمين} (٤).

وأما بناء على التفاضل فتشير الآية إلى قضية فطرية قامت عليها سيرة

(١) سورة يونس: الآية ٣٥.

(٢) انظر النحو الوافي: ج ٣ ص ٤٠٧ و ص ٤١٩؛ شرح ابن عقيل: ج ٢ ص ١٨٠ و ص ١٨٦ - ١٨٧؛ زبدة

البيان: ص ٤٣٩ - ٤٤٠.

(٣) سورة الانفال: الآية ٧٥.

(٤) سورة يوسف: الآية ٦٤.

العقلاء في تقديم الأفضل والأكفأ والأعلم ودم تقديم غيره عليه ، ولو تقدم الغير وأخطأ أو أساء وجدوه مذموماً مستحقاً للعقاب ، وكذلك من اتبعه واقتدى به في ذلك ، بخلاف العالم الكفوء ، ولولا فهمهم الإلزام والوجوب لما حكموا باستحقاق العقاب ، وعليه فإنه حتى على القول بالتفاضل في الآية فإن الفطرة والسيرة يمنعان الجاهل من تولي الحكم ، فيتعين العالم لعدم الضد الثالث بينهما .

ومن الآيات قوله تعالى في قصة طالوت : {إن الله اصطفاه عليكم وزاده بسطة في العلم والجسم والله يؤتي ملكه من يشاء والله واسع عليم} (١) ونقرب الاستدلال بالقول : بأن الاصطفاء بمعنى الاختيار والاستخلاص ، (٢) وهنا يحتمل أن يكون تشريعياً فيدل على النصب الشرعي ، ويحتمل أن يكون تكوينياً فيدل على الوضع والمؤهلات الذاتية ، وهذا مما لا كلام فيه ، وإنما الكلام في أن الاصطفاء هنا هل هو علة لزيادة العلم والجسم أو معلول ؟ احتمالان يرجعان إلى الظهور أو القرينة العقلية ، ولا يبعد إمكان الجمع بينهما لجهة اقتضاء الحكمة الإلهية ، وأفعال الحكيم المعللة بالأغراض أن لا يقع الاختيار على عبد من العباد في مهمة ربانية أو وظيفة دينية ونحوها إلا بعد وجود المقتضي وانعدام المانع ، ومن خصوصيات المقتضي فيما نحن فيه هو العلم والكفاءة والقوة ؛ بدهة قباحة اختيار الجاهل والعاجز والضعيف ، ومن خصوصيات عدم المانع هو التعيين والتنصيب .

وعليه فإن وجود المقتضي علة للاصطفاء ، كما أنه لولا الاصطفاء لم يتعين للحكومة من اصطفاه لتوقف التعيين على انعدام المانع ، فثبت توقف

(١) سورة البقرة : الآية ٢٤٧ .

(٢) لسان العرب : ج ١٤ ص ٤٦٣ (صفا) ؛ مجمع البحرين : ج ١ ص ٢٦٤ (صفا) .

أحدهما على الآخر، ولا يخفى ما في ذلك من الإشارة إلى لزوم توفر الشرائط مع الاختيار والانتخاب في شرعية الحكم والحاكم، لكن كلاً بحسبه، ولعل مما يعضد ذلك آيات عدة منها: قوله عز وجل: {قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون إنما يتذكر أولوا الألباب} (١) فإن المستفاد منه أن العالم مقدم على غيره، وأن تقديم المفضل على الفاضل لا يصدر إلا ممن لا لبّ له؛ لكونه قبيحاً. هذا بعض ما ربما يمكن أن يستدل به من الآيات لاشتراط العلم، والإشكال عليه بالخروج الموردي لجهة أن الآيات واردة في شؤون المعصومين (عليه السلام)، فقد عرفت جوابه لأن المورد لا يخصص الوارد، خصوصاً على المبنى القائل بأن تفسير الآيات فيهم (عليه السلام) من باب المصداق أو أظهر المصديق.

دلالة الروايات على شرط العلم

وأما الروايات الدالة على اعتبار العلم بل الألفية في الحاكم فهي متضاربة، ولا يبعد تواترها إجمالاً أو معنى.

منها: ما في نهج البلاغة: ((أيها الناس، إن أحق الناس بهذا الأمر أقواهم عليه، وأعلمهم بأمر الله فيه، فإن شغب شاغب استعتب، فإن أبي قوتل)) (٢) والشغب لغة: تهيج الشر، (٣) والفتنة والخصام (٤)، والاستعتاب: هو طلب العتب، وغايته الاسترضاء، (٥) وفي لسان العرب: طلبك إلى المسيء الرجوع عن

(١) سورة الزمر: الآية ٩.

(٢) نهج البلاغة: ص ٢٤٧ - ٢٤٨ الخطبة ١٧٣.

(٣) مجمع البحرين: ج ٢ ص ٩١ (شغب).

(٤) لسان العرب: ج ١ ص ٥٠٤ (شغب).

(٥) انظر مجمع البحرين: ج ٢ ص ١١٤ (عتب).

إساءته،^(١) وقد عرفت الكلام في صيغة التفضيل ودلالاتها على الإلزام فيما نحن فيه، وبذلك يظهر وجه الإشكال فيما ورد في شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد المعتزلي تفسيراً لهذا الكلام بقوله: هذا لا ينافي مذهب أصحابنا البغداديين في صحة إمامة المفضول؛ لأنه ما قال: إن إمامة غير الأقوى فاسدة ولكنه قال: إن الأقوى أحق، وأصحابنا لا ينكرون أنه ﷺ أحق ممن تقدمه بالإمامة، مع قولهم بصحة إمامة المتقدمين؛ لأنه لا منافاة بين كونه أحق وبين صحة إمامة غيره.^(٢)

أقول: فإنه يرد عليه أن تقديم غير الفاضل على الفاضل قبيح، وحيث إن الباري عز وجل ينتزه عنه فلا مجال للقول بصحة ارتضائه للمفضول مع وجود الفاضل، وذلك لأن ما يلزم منه القبيح قبيح، وعلى هذا يصلح أن يكون المانع العقلي قرينة على تجريد التفضيل من التفاضل، وحينئذ يكون على المطلوب ادل. هذا مضافاً إلى القرينة الداخلية في الحديث الدالة على مقاتلة المشاغب الآبي عن قبول تقديم الأعلم والأفضل، فإنه لولا حرمة ذلك وعصيانه بمخالفته لم يجز مقاتلته كما لا يخفى. هذا ويستفاد من ذلك أيضاً أمور:

أحدها: شرعية حكومة الأعلم والأفضل ووجوب إطاعته.

ثانيها: أن الخروج عنه ورفض حكومته يعد بغياً، فيجب قتاله إن لم يرجع إلى الحق والصواب. قال سبحانه: {وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله} (٣).

(١) لسان العرب: ج ١ ص ٥٧٧ (عتب).

(٢) شرح نهج البلاغة: ج ٩ ص ٣٢٨.

(٣) سورة الحجرات: الآية ٩.

ثالثها: أن تقديم المفضول على الفاضل يستلزم تراجع الأمة وتأخرها وهزيمتها، وهذا ما يشير إليه قوله عليه السلام: ((ما ولت أمة قط أمرها رجلاً وفيهم أعلم منه إلا لم يزل أمرهم يذهب سفلأً حتى يرجعوا إلى ما تركوا))^(١) وروى البرقي في المحاسن عن رسول الله عليه السلام أنه قال: ((من أمّ قوماً وفيهم أعلم منه أو أفقه منه لم يزل أمرهم في سفل إلى يوم القيامة))^(٢) والظاهر أنه لا وجه لحمل الخبر على خصوص إمام الجماعة بعد فهم عدم الخصوصية فيه أو عدم فهم الخصوصية، وعلى فرض الحمل عليه فإنه يدل على ما نحن فيه بالأولية العقلية حينئذٍ، والظاهر أن هذين الخبرين قد ورد مضمونهما في طائفة من الأخبار على ما يظهر من ثواب الأعمال وعقاب الأعمال، كما ورد أيضاً بسند آخر ما يؤكد هذا المضمون.^(٣)

ولا يخفى أن المراد بالقوة في قوله عليه السلام: ((إن أحق الناس بهذا الأمر أقواهم عليه)) هو القدرة على الولاية المفوضة إليه بشؤونها المختلفة، فتشمل كمال العقل والتدبير والشجاعة وحسن السياسة والإدارة وما أشبه ذلك من خصوصيات الحاكم والرئيس.

ومن الروايات ما أورده الشيخ المفيد (رضوان الله عليه) في الاختصاص عن رسول الله عليه السلام: ((من تعلم علماً ليماري به السفهاء ويباهي به العلماء ويصرف به الناس إلى نفسه يقول: أنا رئيسكم فليتبوأ مقعده من النار، ثم قال: إن الرئاسة لا تصلح إلا لأهلها، فمن دعا الناس إلى نفسه وفيهم من هو أعلم

(١) سليم بن قيس الهلالي: ج ٢ ص ٦٥١ ح ١١؛ البحار: ج ٣١ ص ٤١٨ ح ١.

(٢) المحاسن: ج ١ ص ٩٣ ح ٤٩.

(٣) التهذيب: ج ٣ ص ٥٦ ح ١٩٤؛ الوسائل: ج ٨ ص ٤٤٦ ح ١٠٨٦٦ باب (٢٦) من ابواب صلاة الجماعة.

منه لم ينظر الله إليه يوم القيامة))^(١) وصيغة التفضيل في ((أعلم)) كاشفة عن المفروغية من شرط العلم في الحاكم، بل صريحة في وجوب تقديم العالم، مما يستفاد منه لزوم تقديم الأعم فالأعلم إلى الرئاسة إن أمكن تحديده بالطرق المجعولة شرعاً.

وقد ذكر الفقهاء بعضها في كتاب الاجتهاد والتقليد من الفقه،^(٢) وإلا أخذ بالظن العقلاني؛ لأنه أخذ بالاحتياط وبالسيرة المضادة من قبل الشارع، بل والمنصوص عليها أيضاً كما في كتاب مولانا أمير المؤمنين عليه السلام إلى معاوية الذي جاء فيه: ((فإن أولى الناس بأمر هذه الأمة قديماً وحديثاً أقربها من الرسول، وأعلمها بالكتاب، وأفقهها في الدين))^(٣) وقد مر عليك في صحيحة العيص بن القاسم عن مولانا الصادق عليه السلام قوله: ((وانظروا لأنفسكم فوالله إن الرجل ليكون له الغنم فيها الراعي فإذا وجد رجلاً هو أعلم بغنمه من الذي هو فيها يخرجها ويحيي بذلك الرجل الذي هو أعلم بغنمه من الذي كان فيها))^(٤) ومن الأخبار ما ورد في الغرر^(٥) وتحف العقول^(٦) وغيرها.

ففي الغرر عن مولانا أمير المؤمنين عليه السلام: ((العلماء حكام على الناس))^(٧) وربما يمكن حملها على أحد محامل ثلاثة:

(١) الاختصاص: ص ٢٥١.

(٢) انظر العروة الوثقى: ج ١ ص ١١؛ مستمسك العروة الوثقى: ج ١ ص ٣٨ - ٣٩؛ مهذب الاحكام: ج ١ ص ٣٦؛ الفقه (كتاب الاجتهاد والتقليد) ج ١ ص ١٩٣ - ١٩٥.

(٣) شرح نهج البلاغة: ج ٣ ص ٢١٠.

(٤) الكافي: ج ٨ ص ٢٦ ح ٣٨١.

(٥) تصنيف غرر الحكم: ص ٤٧ رقم ٢٠٥.

(٦) تحف العقول: ص ١٧٢.

(٧) تصنيف غرر الحكم: ص ٤٧ رقم ٢٠٥.

الأول: الإخبار، فيستفاد منها بيان فضل العلم والعلماء، وأن العلماء بحسب مقتضى العادة والسيرة العقلائية يحكمون المجتمع، والناس يقتدون بهم؛ وذلك لسلطنة العلم وهيمنته على القلوب والأرواح من غير فرق بين المذاهب والملل والشعوب، والعلماء حكام، ولا ينحصر ذلك في مثل علوم الدين وإن كان العالم بالدين أقوى هيمنة وأرسخ جذورا، فتكون الجملة حينئذٍ نظير قوله عليه السلام: ((العلم حاكم والمال محكوم عليه))^(١) فتدل على قضية خارجية لا علاقة لها بالأحكام فضلا عن نصب الحاكم.

الثاني: الإنشاء للحكم الوضعي، فيراد بها حينئذٍ جعل منصب الحكومة والرئاسة للعلماء نظير جعلها للأئمة عليهم السلام في مثل قوله عليه السلام: ((الأئمة من بعدي اثنا عشر))^(٢) وقوله عليه السلام في تنصيب مولانا أمير المؤمنين عليه السلام في غدیر خم: ((من كنت مولاه فعلي مولاه))^(٣)، بدهاء أنها لو حملت على الإخبار يستلزم منها المحذور من جهات عدة، فتأمل.

الثالث: الإنشاء للحكم التكليفي، فيراد بها حينئذٍ التكليف بمعنى إيجاب انتخاب العلماء للحكومة وتعينهم لذلك بحسب حكم الشرع، والفرق بينه وبين سابقه يظهر في الجهة، فإن السابق ناظر إلى الجعل والتنصيب من قبل الشارع، بينما هذا ناظر إلى إيجاد تكليف على العباد لتنصيب العالم حاكما عليهم. وكيف كان، فإنه على المحتملين الأخيرين يرتبط الحديث بما نحن فيه، وأما على المعنى الأول فلا ربط له به إلا على ما اخترناه في الأصول من أن كل جملة

(١) نهج البلاغة: ص ٤٩٦ الحكمة ١٤٧؛ تصنيف غرر الحكم: ص ٤١ رقم ٣٢.

(٢) مناقب آل أبي طالب: ج ١ ص ٢٩٥.

(٣) قرب الاستاد: ص ٥٧ ح ١٨٦.

خبرية صدرت عن الشارع تتضمن معنى الإنشاء للقرينة العقلية الكاشفة عن الملاك والغرض المولوي ، حيث إن العقل مستقل بوجود تحقيق غرض المولى فيحكم بوجوده لكونه من موارد الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع.

ومن الروايات ما رواه في تحف العقول من قوله عليه السلام : ((مجاري الأمور والأحكام على أيدي العلماء بالله الأمناء على حاله وحرامه))^(١) وسياق الحديث صدرًا وذيلاً يستفاد منه بيان فضل العلم ومشروطيته في مؤهلات الحاكم وشرعية حكومته ، وعليه فما ورد في منية الطالب وحاشية العلامة الأصفهاني قدس سره على المكاسب^(٢) من الحمل على الأئمة الطاهرين عليهم السلام لا ينفي ما عداهم وإن كان فيهم أجلى وأظهر. هذا وقوة المضمون واشتهار الحديث رواية وعملاً بين الفقهاء يغني عن المناقشة السندية فضلاً عما ذكرناه لك سابقاً من قيام القرائن المتعددة على اعتبار أسانيد تحف العقول^(٣).

ومما يدل على اشتراط العلم والفقاهة في الحاكم ما في كتاب سليم بن قيس حيث ورد فيه قوله عليه السلام : ((والواجب في حكم الله وحكم الإسلام على المسلمين أن يختاروا لأنفسهم إماماً عفيفاً عالماً ورعاً عارفاً بالقضاء والسنة))^(٤) إلى غير ذلك من الروايات المتضاربة المحققة للتواتر الإجمالي أو المعنوي - على أقل التقادير - في اشتراط العلم في الحاكم فضلاً عن صحة بعضها.

ولا يخفى عليك وجود روايات كثيرة وردت في مواصفات العمال

(١) تحف العقول: ص ١٧٢؛ مستدرک الوسائل: ج ١٧ ص ٣١٦ ح ٢١٤٥٤ باب (١١) من ابواب صفات القاضي .

(٢) حاشية المكاسب (للاصفهاني): ج ٢ ص ٣٨٨ .

(٣) انظر تحف العقول: ص ١١ المقدمة .

(٤) سليم بن قيس الهلالي: ج ٢ ص ٧٥٢ ح ٢٥ .

والموظفين الذين يستعملهم الحاكم ، وأنه لا ينبغي أن يستعمل إلا من هو أَرْضَى
وأعلم بكتاب الله وسنة نبيه ، ومنه يستفاد حكم الوالي الأكبر والرئيس الأعلى
بالأولية منها. هذا بعض ما ورد من طرق الإمامية.

ماورد من طرق الجمهور في شرط العلم

قد وردت طائفة من الروايات بطرق العامة في شرط العلم.

منها: ما رواه البيهقي بسنده عن ابن عباس عن رسول الله ﷺ: ((من
استعمل عاملاً من المسلمين وهو يعلم أن فيهم أولى بذلك منه وأعلم بكتاب الله
وسنة نبيه فقد خان الله ورسوله وجميع المسلمين))^(١) وقد رواه عنه أيضاً العلامة
الأميني قدس سره في كتاب الغدير^(٢).

ومنها: ما في كنز العمال عن حذيفة ((أما رجل استعمل رجلاً على عشرة
أنفس علم أن في العشرة أفضل ممن استعمل فقد غش الله ، وغش رسوله ،
وغش جماعة المسلمين))^(٣).

ومنها: ما في كنز العمال أيضاً عن ابن عباس: ((من استعمل رجلاً من
عصابة وفيهم من هو أَرْضَى الله منه فقد خان الله ورسوله والمؤمنين))^(٤) وهذا ما
يظهر من كلمات أبي الحسن الأشعري^(٥) وأبي بكر الباقلاني^(٦) وعبد القاهر

(١) السنن الكبرى (للبيهقي): ج ١٠ ص ١١٨ .

(٢) الغدير : ج ٨ ص ٢٩١ .

(٣) كنز العمال : ج ٦ ص ١٩ ح ١٤٦٥٣ .

(٤) كنز العمال : ج ٦ ص ٢٥ ح ١٤٦٨٧ .

(٥) اصول الدين للأشعري : ص ٢٩٣ .

(٦) التمهيد في الرد : ص ١٨٣ .

البغدادي^(١) والماوردي^(٢) وابن خلدون^(٣) والقلقشندي^(٤) وغيرهم من أعلامهم^(٥)، مما قد يكشف عن اتفاقهم على اشتراط العلم في الحاكم وان اختلفوا معنا في معنى العلم والاجتهاد على تفصيل لا يسعنا بيانه هنا.

وكيف كان، فإن الظاهر من مجموع الروايات الواردة اعتبار العلم بالكتاب والسنة في الحاكم والرئيس، بل يشمل كل سلسلة مراتب الدولة المهمة، فلو أريد تعيين وزير أو أمير أو وال أو مدير لمنطقة خاصة أو دائرة خاصة وكان هناك فردان متفاوتان في العلم ومتماثلان في سائر الفضائل فلا يجوز تقديم غير الأعلم؛ لما عرفت من الأدلة النقلية والعقلية. نعم في صورة التزاحم في الفضائل وعدم إمكان الجمع بينها وعدم قابلية الموضوع لأكثر من واحد يأتي البحث في الأهم منها على حسب ضوابط باب التزاحم.

الشرط الثالث: الخبروية والكفاءة

وربما يعبر عنه في بعض الأخبار بحسن الولاية، وقد مر عليك في أكثر من مرة أن العقلاء لو أرادوا تفويض أمر من الأمور إلى الغير راعوا فيه بحسب مرتكزاتهم وفطرتهم وجود أمور ومؤهلات في المفوض، ولعل من أبرز هذه المؤهلات قدرته على الأمر المفوض إليه، وهو ما يعبر عنه بالكفاءة والخبروية، والظاهر أنهما وإن اختلفا مفهوماً ولغة لكنهما مصداقاً وعرفاً متحدان أو متساويان؛ لكونهما من قبيل الظرف والجار والمجرور، أو من قبيل الفقير

(١) اصول الدين (للتميمي): ص ٢٧٧.

(٢) الاحكام السلطانية: ج ٢ ص ٦.

(٣) مقدمة ابن خلدون: ج ١ ص ٢٤١.

(٤) مآثر الاناقة: ج ١ ص ٣٧.

(٥) انظر شرح المقاصد: ج ٥ ص ٢٤٤؛ شرح المواقف: ج ٨ ص ٣٤٩.

والمسكين ، بمعنى أنهما إذا افترقا اجتماعا وإذا اجتمعا افترقا ، وعليه فإن الخبرة تساوي الكفاءة ، أو يتبادر منها ذلك ، وبالعكس ، لكن إذا افترقا فالخبرة تقال بلحاظ العلم والنظر ، والكفاءة تقال بلحاظ التدبير والعمل .

وكيف كان ، فإن التتبع في سيرة العقلاء يدل على مراعاتهم لهذه الضابطة في أمورهم الخاصة والأعمال الجزئية من قبيل إدارة الأعمال والبيع والشراء ونحوها ، ويزمون من فوض في شؤونه الشخصية غير الكفوء ، أو أوكلها إلى غير الخبير ، ويعدونه مقصراً ومستحقاً للوم ، فتدل على وجوب مراعاة ذلك في الشؤون العامة من إدارة الدولة والحكم بالأولوية القطعية . هذا وتتميز كفاءة المرشح بتوفر جملة من القدرات والمؤهلات فيه لعل منها ما يلي :

منها: حسن الإدارة: لكون حسن الولاية والكفاءة الإدارية شرطاً أساسياً لتولي مقام الحكومة والرئاسة ، والواقع التاريخي في سيرة العقلاء قديماً وحديثاً يدلنا على أن تصدي الحكام غير القادرين على الإدارة وغير الأكفاء للولاية جر الشعوب إلى ويلات وويلات ، بخلاف الأكفاء فإنهم قادوهم إلى المزيد من الإنجازات والانتصارات في مختلف الشؤون .

ومنها: دقة الفهم والدراية في الأمور المحيطة، ومن أجل ذلك يتعين على الحاكم الأعلى للدولة أن تبلغ رؤيته السياسية والاجتماعية والاقتصادية درجة يستطيع معها أن يقود الأمة سياسياً واجتماعياً واقتصادياً ، ويدفع بهم إلى طريق التقدم في هذه المجالات التي هي عمدة تقدم البلد أو تأخره ، وهذا يستلزم أن يكون الحاكم ملماً بالأوضاع السياسية ، وعارفاً بشرائط الزمان وبما يجري على الساحة الداخلية والدولية من تطورات سياسية واجتماعية لكي يحفظ أمته من كل ما يمكن أن يتوجه إليها من أخطار ، كما يستثمر القدرات

والمواهب التي أودعها الله سبحانه وتعالى في الأمة والدولة في سبيل التقدم والرفاه.

وفي الخبر عن مولانا الصادق عليه السلام: ((العالم بزمانه لا تهجم عليه اللوابس))^(١) وفي الخبر الآخر: ((العامل على غير بصيرة كالسائر على غير الطريق، لا يزيده سرعة السير إلا بعداً))^(٢) فإن الناس يدور أمرهم بين تسليم زمام الأمور إلى الكفوء أو غير الكفوء، ومثل تسليم زمام الحكم لغير الكفوء مثل تسليمها إلى الجاهلين للاشتراك في النتيجة مع غير الكفوء، وهو أمر معلوم العواقب، وقد ورد في الروايات ذم ذلك والإشارة إلى عواقبه الوخيمة، كما عن مولانا أمير المؤمنين عليه السلام: ((يأتي على الناس زمان لا يقرب فيه إلا الماحل - أي الساعي في الناس بالوشاية - ولا يظرف فيه إلا الفاجر - حتى قال - : فعند ذلك يكون السلطان بمشورة النساء وإمارة الصبيان))^(٣).

ومن المعلوم أن المراد من قوله عليه السلام من ((إمارة الصبيان)) هو الإشارة إلى تفويض الأمور إلى من لا يتمتع بالرشد السياسي والخبروية الكافية والبصيرة الإدارية، فليس المراد من الصبي المعنى الحقيقي أو الشرعي، أي غير البالغ شرعاً، بل محمول على المعنى المجازي وهو الجاهل بالأمور، وغير المستقل في شؤونه، وذلك بقرينة أن الإمام عليه السلام في مقام التحدث عن زمن تضيع فيه المقاييس الصحيحة للسياسة والاجتماع، فبدلاً من أن تسلم فيه القيادة إلى ذوي الفهم والفكر والكفاءة تسلم إلى غيرهم، وهذه من أعظم المصائب التي تبتلى بها

(١) تحف العقول: ص ٢٦١؛ مجمع البحرين: ج ٤ ص ١٠٣ (لبس)؛ الكافي: ج ١ ص ٤٣ ح ١، وفيه ((العالم بزمانه لا تدخل عليه اللوابس)).

(٢) الفقيه: ج ٤ ص ٢٨٧ ح ٨٦٠.

(٣) نهج البلاغة: ص ٤٨٥ - ٤٨٦ الحكمة ١٠٢.

الدول والحكومات.

ومنها: حسن التعامل مع الأمور، وهذا ينعكس على أخلاق الحاكم وتصرفاته اليومية؛ بداهة أن الحاكم قدوة، فتنعكس صفاته الشخصية على أبناء شعبه، فإن كان فظاً غليظاً متكبراً عاصياً تعلم منه الناس، فينشر العداء بينهم، وتضيع الحقوق، ويختل النظام، وإن كان رحيماً مسالماً عطوفاً متواضعاً انعكست صفاته على المجتمع، فكان كذلك مع بعضه ومع ساسته، فتتكاثر حياتهم وتحفظ حقوقهم، وقد ورد في بعض الروايات عن مولانا أمير المؤمنين عليه السلام: ((من نصب نفسه للناس إماماً فليبدأ بتعليم نفسه قبل تعليم غيره، وليكن تأديبه بسيرته قبل تأديبه بلسانه، ومعلم نفسه ومؤدبها أحق بالإجلال من معلم الناس ومؤدبهم))^(١) وعن مولانا سيد الشهداء عليه السلام: ((فلعمري ما الإمام إلا الحاكم بالكتاب، القائم بالقسط. الدائن بدين الحق، الحابس نفسه على ذات الله))^(٢).

ومنها: الشجاعة والإقدام، ويظهران في حسن التصميم وقوة الإرادة على اتخاذ القرارات الصحيحة في المسائل المهمة، ولا يضعف أو يهن في الملهمات؛ إذ كم من سائس متطلع خبير يضعف عن الإرادة والتصميم لهزيمته النفسية أو ضعفه الروحي وقلة ثباته، فيسبب الكثير من المفاسد إلى الدولة وإلى المجتمع.

ومنها: سلامة الحواس والأعضاء، خصوصاً السمع والبصر واللسان ونحوها بمقدار ما يرتبط بعمله المفوض إليه، أو يوجب عدمه شيئاً يسبب نفرة الناس منه، وعدم تأثير حكمه فيهم، فإن من الواضح أن الحاكم ينبغي أن يكون

(١) نهج البلاغة: ص ٤٨٠ الحكمة ٧٣؛ الوسائل: ج ١٦ ص ١٥١ ح ٢١٢١٣ باب (١٠) من ابواب الامر والنهي.

(٢) الارشاد: ج ٢ ص ٣٩.

صحيحاً جسماً، وسليماً روحاً وعقلاً؛ لأن التشويه أو النقص في واحدة من هذه الجهات الثلاث يؤدي إلى نقض الغرض من تنصيبه في هذا المقام.

ومنها: استشارة ذوي الرأي والاختصاص؛ لأنه طريق العقلاء في تشخيص الموضوعات الخفية أو المستنبطة أخذاً بأدلة الشورى والاحتياط في الدين، واتباعاً للحق والصواب، فإن الشورى علامة على كفاءة الحاكم النفسية وأهليته لاحترام الآراء ومشاركة الرجال، بخلاف المستبد المغرور المنفرد في شؤونه، أضف إلى جميع ذلك صفة الحلم، فإنه لو كان الشخص جافياً غضوباً قطع الأمة بجفائه، وسبب نقض الغرض من الحكم والحكومة. قال تبارك وتعالى: {فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك} (١) وعن مولانا أمير المؤمنين عليه السلام: ((آلة الرئاسة سعة الصدر)) (٢) والمراد بالعلم والاطلاع هنا غير العلم المذكور في الشرط الأول، فإن هناك أريد منه الاجتهاد والفقاهة والعلم بالمسائل الكلية المستنبطة من الكتاب والسنة وتطبيقها على مصاديقها، وأما هنا فهو المعرفة الكافية في تقدير الكليات وجزئياتها ومراعاة فنون السياسة وحوادث الزمان، ومراعاة المصالح والمفاسد في إجراء القوانين وتطبيقها واتخاذ القرار الأصوب في كل مورد من الموارد.

الأدلة النقلية على حسن الولاية

يدل على اعتبار حسن الولاية مضافاً إلى الإجماع والعقل والسيرورة العقلائية الكتاب والسنة، فمن الكتاب آيات شريفة منها قوله تعالى في قصة طالوت: {إن الله اصطفاه عليكم وزاده بسطة في العلم والجسم والله يؤتي ملكه

(١) سورة آل عمران: الآية ١٥٩ .

(٢) نهج البلاغة: ص ٥٠١ الحكمة ١٧٦ .

من يشاء والله واسع عليم^(١) وفيها دلالة على أن علة اصطفاء الله عز وجل لطالوت ملكاً هو سلامة جسمه، مضافاً إلى علمه؛ وذلك لإمكان أن ينعكس القصور البدني على أعمال الملك فيسبب القصور أو التقصير في حفظ الحقوق وإقامة العدل، ومن هنا عمم بعض الفقهاء شرطية سلامة الجسد وحواسه ليشمل الحاكم غير المعصوم^(٢) بعد قيام الإجماع على اشتراطه في المعصوم^(٣)، ويستفاد من الآية الشريفة أن الله عز وجل فضل طالوت واختاره على الناس بما أودع فيه من الاستعداد الفطري للملك، ولا ينافي هذا كون اختياره كان بوحى من الله عز وجل؛ لأن هذه الأمور هي بيان لأسباب الاختيار، فهي في مقام بيان المقتضي، وهي أربعة:

١- الاستعداد الفطري.

٢- السعة في العلم الذي يكون به التدبير.

٣- بسطة الجسم المراد بها صحته وكمال قواه المستلزم ذلك لصحة الفكر على قاعدة العقل السليم في الجسم السليم، وللشجاعة والقدرة على المدافعة، وللهيبة والوقار.

٤- توفيق الله تعالى بإيجاد الأسباب له، وهو ما عبر عنه بقوله: {والله يؤتي ملكه من يشاء}.

(١) سورة البقرة: الآية ٢٤٧.

(٢) المبسوط: ج ٨ ص ١٠١؛ الرياض: ج ١٥ ص ١٦؛ وانظر الشرايع: القسم الرابع ص ٣١٥-٣١٦؛ الدروس: ج ٢ ص ٦٥؛ مسالك الافهام: ج ١٣ ص ٣٢٩-٣٣٠؛ ايضاح الفوائد: ج ٤ ص ٢٩٨-٢٩٩؛ مهذب الاحكام: ج ٢٧ ص ٤٢.

(٣) انظر كشف المراد: ص ٣٩٢؛ توضيح المراد: ص ٧٠٠؛ نهج الحق: ص ١٦٨؛ حق اليقين: ج ١ ص ٢٥٦-٢٥٧.

ومن الواضح أن هذه الأربعة في مجملها تجمع خصوصيات الخبروية والكفاءة.^(١)

ومن الآيات قوله سبحانه وتعالى حكاية عن يوسف عليه السلام: {قال اجعلني على خزائن الأرض إني حفيظ عليم} ^(٢) والظاهر إرادة كونه أميناً في حفظ الخزائن والأموال، عليماً بفنون حفظها وصرفها في موارد الحاجة اللازمة، والآية الشريفة ظاهرة في أن الأمانة والعلم يجيزان طلب التولي على خزائن الأرض، فتدل على عدم أهلية من لا يتصف بهما، كما أن الظاهر أنهما صفتان متلازمتان لعدم كفاية كل واحد منهما لتحقيق الغرض، وهذا ما ربما يستفاد من مثل قوله سبحانه وتعالى حكاية عن العفريت الذي جاء بعرش بلقيس من صنعاء إلى فلسطين: {قال عفريت من الجن أنا آتيك به قبل أن تقوم من مقامك وإني عليه لقوي أمين} ^(٣) الدالة على قضية ارتكازية في نفوس العقلاء، وهي أن الأعمال ينبغي تفويضها إلى القوي الأمين، وهذا ما تؤكد الآيات الشريفة الأخرى حكاية عن بنت شعيب في حق موسى عليه السلام: ((قالت إحداهما يا أبت استأجره إن خير من استأجرت القوي الأمين)) ^(٤) فإذا اشترطت القوة في راعي الغنم بحكم الفطرة والارتكاز فاشترطها في حاكم الأمة ورئيس الدولة بطريق أولى كما لا يخفى .
وأما الروايات فهي متضاربة بل متواترة .

منها: ما في الكافي بسنده عن حنان عن أبيه، عن أبي جعفر عليه السلام

(١) انظر مجمع البيان: ج ٢ ص ٣٥٢ تفسير الآية (٢٤٧) من سورة البقرة؛ الميزان في تفسير القرآن: ج ٢

ص ٢٨٨؛ تفسير تقريب القرآن الى الازهان: ج ٢ ص ٩٨ - ٩٩ .

(٢) سورة يوسف: الآية ٥٥ .

(٣) سورة النمل: الآية ٣٩ .

(٤) سورة القصص: الآية ٢٦ .

قال: ((قال رسول الله ﷺ: لا تصلح الإمامة إلا لرجل فيه ثلاث خصال: ورع يحجزه عن معاصي الله، وحلم يملك به غضبه، وحسن الولاية على من يلي حتى يكون لهم كالوالد الرحيم))^(١) وفي رواية أخرى: ((حتى يكون للرعية كالأب الرحيم))^(٢).

وقد مر عليك أن من مظاهر حسن الولاية هو حسن التعامل والشجاعة والمعرفة بفنون السياسة والحلم التي كلها تشكل حقيقة شخصية الحاكم وأهليته في إدارة الأمور، وقد مرت بعض الروايات الدالة في مضمونها على شرط العلم. **ومنها:** ما ورد مضمونه بطرق الفريقين، ففي صحيح مسلم عن أبي ذر قال: قلت: يا رسول الله ألا تستعملني؟ قال: ((فضرب بيده على منكبيه ثم قال: يا أبا ذر، إنك ضعيف، وإنها أمانة - أي الولاية - وإنها يوم القيامة خزي وندامة إلا من أخذها بحقها، وأدى الذي عليه فيها))^(٣) وقريب من هذا ما أورده العلامة المجلسي (رضوان الله عليه) في البحار عن أمالي الطوسي بسنده عن أبي ذر أن النبي الأعظم ﷺ قال: ((يا أبا ذر، إني أحب لك ما أحب لنفسي، إني أراك ضعيفاً لا تأمرن على اثنين، ولا تولين مال يتيم))^(٤) مما يكشف عن أن صدق الحديث والإخلاص في الإيمان والجهاد في سبيل الله وغيرها من صفات كان يتسم بها أبو ذر (رضوان الله عليه) ليست كافية في اختياره كرئيس أو حاكم أو وال يدير شؤون الناس؛ لأن الحكومة تحتاج إلى خبروية وكفاءة خاصة، وقد ورد في الغرر عن مولانا أمير المؤمنين (عليه السلام): ((من حسنت سياسته وجبت

(١) الكافي: ج ١ ص ٤٠٧ ح ٨.

(٢) المصدر نفسه؛ البحار: ج ٢٧ ص ٢٥٠ ح ١٠.

(٣) صحيح مسلم: ج ٦ ص ٧.

(٤) البحار: ج ٢٢ ص ٤٠٦ ح ٢٠.

طاعته))^(١) وفيه أيضاً: ((من أحسن الكفاية استحق الولاية))^(٢) والمستفاد من الخبرين الشريفين أن سوء السياسة لا يجيز الطاعة، كما أن سوء الكفاية يسقط الأهلية؛ لما يترتب عليه من الآثار الوضعية، مضافاً إلى الحرمة التكليفية. وقد ورد في الكافي عن مولانا الصادق عليه السلام أنه قال: ((قال رسول الله ﷺ: من عمل على غير علم كان ما يفسد أكثر مما يصلح))^(٣) وإطلاق العلم يشمل الخبرة والكفاءة أيضاً.

وفي نهج البلاغة فيما كتبه أمير المؤمنين عليه السلام لملك في اختيار العمال والجنود: ((فول من جنودك أنصحهم في نفسك لله ولرسوله ولإمامك، وأنقاهم جيباً، وأفضلهم حلماً ممن يبطن عن الغضب، ويستريح إلى العذر، ويرأف بالضعفاء، وينبو على الأقوياء، ومن لا يثيره العنف، ولا يقعد به الضعف، ثم الصق بذوي المروءات والأحساب وأهل البيوتات الصالحة والسوابق الحسنة، ثم أهل النجدة والشجاعة والسخاء والسماحة))^(٤) وهذه في مجموعها تشكل شخصية الحاكم الكفوء الجدير بمقام الرئاسة.

وفي الدعائم: ((ول أمر جنودك أفضلهم في نفسك حلماً، وأجمعهم للعلم وحسن السياسة وصالح الأخلاق))^(٥) وقريب منه رواه في تحف العقول وجاء فيه: ((وأفضلهم حلماً، وأجمعهم علماً وسياسة))^(٦).

(١) تصنيف غرر الحكم: ص ٣٣١ رقم ٧٦٢٠.

(٢) تصنيف غرر الحكم: ص ٣٤١ رقم ٧٧٩٠.

(٣) الكافي: ج ١ ص ٤٤ ح ٣.

(٤) نهج البلاغة: ص ٤٣٢ - ٤٣٣ الكتاب ٥٣.

(٥) دعائم الاسلام: ج ١ ص ٣٥٧ ح ١٤٧١.

(٦) تحف العقول: ص ٩٤.

وفي نهج البلاغة في كتاب أمير المؤمنين عليه السلام إلى مصر حينما وليّ عليها الأشر النخعي (رضوان الله عليه): ((أما بعد، فقد بعثت إليكم عبداً من عباد الله، لا ينام أيام الخوف، ولا ينكل عن الأعداء ساعات الروع، أشد على الفجار من حريق النار، وهو مالك بن الحارث أخو مذحج فاسمعوا له، وأطيعوا أمره فيما طابق الحق، فإنه سيف من سيوف الله لا كليل الظبة، ولا نابي الضريبة، فإن أمركم أن تنفروا فانفروا، وإن أمركم أن تقيموا فأقيموا، فإنه لا يقدم ولا يحجم، ولا يؤخر ولا يقدم إلا عن أمري، وقد آثرتكم به على نفسي لنصيحتي لكم، وشدة شكيمته على عدوكم))^(١) إلى غير ذلك من الأخبار الدالة في مجموعها على وجوب توفر الحاكم على الكفاءة والخبرة وحسن التدبير والولاية، سواء كانت هذه الدلالة مطابقة أو تضمينية أو تلازمية.

ولا يختلف الحال في اشتراط الكفاءة والخبرة بين الرئيس الأعلى وبين مراتب الدولة والحكومة، وقد ورد في الإمامة والسياسة أن ابن عباس توسط لينصب الإمام أمير المؤمنين عليه السلام طلحة والزبير والييين عنه عليه السلام في البصرة والكوفة فقال: ((ويحك، إن العراقيين بهما الرجال والأموال، ومتى تملكا رقاب الناس يستميلا السفية بالطمع، ويضربا الضعيف بالبلاء، ويقويا على القوي بالسلطان، ولو كنت مستعملاً أحداً لضره ونفعه لاستعملت معاوية على الشام، ولولا ما ظهر لي من حرصهما على الولاية لكان لي فيهما رأي))^(٢) وعليه فإنه إذا اعتبرت القوة والكفاءة في العمال ومراتب الموظفين في الدولة فإنه ينبغي اشتراط ذلك في الحكام والمراتب العليا بشكل أولى .

(١) نهج البلاغة: ص ٤١١ الكتاب ٣٨ .

(٢) الامامة والسياسة: ص ٥٢ .

هذا وهناك صفات أخرى ينبغي توفرها في مرشح الحكومة كشرط ، ولكن الظاهر أنها إما تعود إلى ما ذكرناه أو تعد من الشروط الاستحابية كالكرم والزهد والعفة والوثاقة وما أشبه ذلك من خصوصيات وفضائل ، أو ما يخالفها من الرذائل كالبخل والطمع والمصانعة وحب الجاه وما أشبه ذلك ، وهذا ما جاء في طائفة من الروايات منها ما عن مولانا أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال : ((إن الله جعلني إماماً لخلقه ، ففرض عليّ التقدير في نفسي ومطعمي ومشربي وملبسي كضعفاء الناس كي يقتدي الفقير بفقري ، ولا يطغى الغني غناه))^(١) وعنه عليه السلام أيضاً : ((ويحك ، إن الله فرض على أئمة العدل أن يقدروا أنفسهم بضعفة الناس كيلا يتبغ بالفقير فقره))^(٢) إلى غير ذلك من الأخبار الدالة على لزوم اتسام الحاكم بالمثل والقيم المعنوية والأخلاقية ليكون كفوءاً ومؤهلاً لهذا المقام. هذا بعض ما يرتبط بالشروط الترشيحية للحاكم.

الثاني: الشروط التنصيبية ((القانونية))، والمراد بها الشروط التي يستحق الحاكم بتوفرها فيه أن يكون رئيساً وحاكماً في الدولة الإسلامية وهي عديدة ، وأهمها ثلاثة :

الأول: رضا الناس ، بمعنى أنه يتولى الحكم برضاهم ، سواء كان بالانتخاب المباشر أو غير المباشر.

الثاني: أن يأخذ بالشورى في الحكم.

الثالث: أن يلتزم بتطبيق الإسلام ، ولهذا الالتزام مظاهر وعلامات ستعرض إليها.

(١) الكافي: ج ١ ص ٤١٠ ح ١ .

(٢) نهج البلاغة: ص ٣٢٥ الخطبة ٢٠٩ ؛ الكافي: ج ١ ص ٤١١ ح ٣ .

أما الشرط الأول: فقد عرفت تفصيل الكلام فيه فيما تقدم من بحث مسألة الانتخاب وأخذ رضا الأمة.

وأما الشرط الثاني: فيختص بالحاكم في زمان الغيبة، أي في حكومة الفقيه الجامع للشرائط أو من نصبه الفقيه لذلك، فإن الفقيه الجامع للشرائط أو الحاكم الذي نصبه الفقيه يجب عليه في مقام الحكم وإصدار القرارات أن يأخذ بالشورى، وهذا على نحو الوجوب، خلافاً لجمع ممن ذهب إلى الاستحباب،^(١) ويمكن أن يستدل للوجوب بالأدلة الأربعة. أما الكتاب فأيتان:

الأولى: قوله سبحانه وتعالى: {وشاورهم في الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله}^(٢) فإنه بعد ظهور لفظ الشورى لغة وعرفاً في تداول الرأي واختيار الأفضل كما ستعرف يمكن تقريب الاستدلال من وجوه:

أحدها: صيغة الأمر الظاهرة في الوجوب.

ثانيها: مادة الأمر؛ لكونه في اللغة بمعنى الشأن وجمعه أمور،^(٣) والقرينة العقلية تقتضي حمله على ما يرتبط بالناس من الشؤون العامة وأهمها شؤون الحكم والسلطة؛^(٤) وذلك لأن المحتملات المتصورة في المراد من الأمر بعد صريح الآية الشريفة في توجيه الخطاب إلى رسول الله ﷺ عديدة، أبرزها ما يلي:

١- شأن النبوة ومقاماتها التكوينية والتشريعية.

(١) انظر مجمع البيان: ج ٢ ص ٥٢٧ تفسير الآية (١٥٩) من سورة آل عمران؛ زبدة البيان: ص ٤٢٦؛

تفسير القرطبي: ج ٤ ص ٢٤٢ تفسير الآية المزبورة؛ تفسير الفخر الرازي: ج ٩ ص ٦٧.

(٢) سورة آل عمران: الآية ١٥٩.

(٣) مفردات الفاظ القرآن الكريم: ص ٨٨ (امر).

(٤) مجمع البحرين: ج ٣ ص ٢١١ (امر)؛ لسان العرب: ج ٤ ص ٣١ (امر).

٢- شأن الحكم والتكاليف الشرعية.

٣- شأن النبي ﷺ في عاداته كطعامه وشرابه ومنامه ويقظته ورواحه ومجيئه.

٤- شأن الناس في أمورهم الخاصة الشخصية.

٥- شأن الناس في أمورهم العامة ومصالحهم العليا.

ولا مجال لحمله على الأولين ؛ لكونهما لا يرجعان إلى شورى أو اختيار من الناس ، بل هي أمور ترجع إلى الله سبحانه بالنص والتعبد كالاختلال الثاني ، أو بالإذن والترخيص كالاختلال الأول ، وأما الثالث فأمره واضح لقيام الإجماع والعقل فضلاً عن الوجدان - بل وهو المستفاد من متضافر الأدلة النقلية - على أن عادات النبي الأعظم ﷺ خارجة عن وجوب الاقتداء والتأسي تخصصاً ، وكذا الكلام في المحتمل الرابع ، فلم يبق إلا الخامس وهو المطلوب ، وقد وقع الاستعمال للأمر في أكثر من مورد في الروايات الشريفة ، وأريد منه الحكم والسلطة وغيرها من الشؤون العظيمة للناس .

منها: ما عن رسول الله ﷺ : ((لن يفlech قوم ولوا أمرهم امرأة))^(١) وما عن مولانا أمير المؤمنين ؑ : ((فلما نهضت بالأمر نكثت طائفة))^(٢) وما عن مولانا الإمام المجتبي الحسن بن علي ؑ في كتابه إلى معاوية : ((ولاني المسلمون الأمر بعده))^(٣) إلى غير ذلك من موارد استعمال كلمة الأمر ، مما يؤيد أن المتبادر منه بل والمتيقن هو الشؤون العظيمة الكبيرة في الأمة ، ومن أجلها وأظهرها

(١) البحار: ج ٣٢ ص ١٩٤ ح ١٤٣ .

(٢) نهج البلاغة: ص ٤٩ الخطبة ٣ .

(٣) البحار: ج ٤٤ ص ٤٠ ح ١ .

مسائل السلطة والحكم.

ثالثها: ذيل الآية الشريفة وهو قوله سبحانه: {فإذا عزم فتوكل على الله} للقرينة العقلية و((فاء)) التفريع ومناسبة الحكم والموضوع المقتضية للحمل على العزم بعد المشورة لا قبلها، فيثبت الوجوب دون غيره؛ بدهة أن الحمل على غير الوجوب يستلزم المحذور من عدة جهات؛ وذلك لأنه إذا قيل بأن المشاورة ليست بواجبة وإنما تقتضيها دواعي الحكمة من قبيل تطيب خواطر المسلمين وتعليمهم واكتشاف كوامن نفوسهم ونحوها مما ذكر في هذا المجال^(١)، فتحمل على الندب والاستحباب. وعليه يجوز أن يشاورهم ﷺ، بل يستحب ذلك، ولكن في النتيجة يمكن أن لا يأخذ بمحصل المشورة، بل يعزم على مقتضى رأيه المبارك.

أقول: لو حمل العزم على غير الإلزام بعد المشورة فإنه يستلزم لغوية ما فعله النبي ﷺ من المشورة من جهة، ونقض الغرض منها من جهة ثانية؛ لأنه بعد العزم على ترك رأي الشورى بعد المشاورة والاتفاق عليه والأخذ بما يراه ﷺ فإنه يوجب تنفير الخواطر، وتعليم خلافها، وانفضاض الناس عنه ﷺ، وإذا قيل بحمل العزم على ما قبل المشورة فهذا يستلزم لغوية تشريع الأمر بالشورى، مضافاً إلى المحذورين المتقدمين، وحيث إن التوالي الثلاثة باطلة فيتعين الوجوب، أي وجوب العزم على الأخذ برأي المشورة بعد الشورى، وهذا ما تعضده السيرة كما سترى.

ولا يخفى ان هذا الوجوب لا يتنافى مع العصمة؛ بدهة أن غرض الحكم

(١) انظر مجمع البيان: ج ٢ ص ٥٢٧ تفسير الآية (١٥٩) من سورة آل عمران؛ زبدة البيان: ص ٤٢٦؛

مواهب الرحمن: ج ٧ ص ٨؛ تفسير الفخر الرازي: ج ٩ ص ٦٩.

والسلطة هو حفظ النظام ودفع الهرج والمرج، وتعليم الناس وهدايتهم إلى الحق والعدل، فإذا توقف ذلك على مشورتهم وأخذ رأيهم وجب لوجوب ما لا يتم الواجب إلا به، وقد قامت طائفة من الأدلة النقلية بل والسيرة على أن المعصومين عليهم السلام كانوا يراعون عقول الناس وحالاتهم النفسية واستعداداتهم الفكرية والذهنية في بيان الأحكام أو تطبيقها، بل إن شطراً من مواقف المعصومين عليهم السلام في باب التقية كان منشؤه رعاية عقول الناس واستعدادهم على تحمل ما يقولون، أو ما يتخذون من مواقف، وفي الخبر المستفيض: ((ما كلم رسول الله صلى الله عليه وآله العباد بكنه عقله قط))^(١) وورد بطرق مختلفة منها أنه صلى الله عليه وآله قال لعائشة: ((لولا أن قومك حديثو عهد بالجاهلية لأمرت بالبيت فهدم، فأدخلت فيه ما أخرج منه، وألزقته بالأرض، وجعلت له بابين: بابا شرقيا وبابا غربيا، فبلغت به أساس إبراهيم))^(٢).

وفي صحيح زرارة عن الباقر أو الصادق عليهما السلام عنه صلى الله عليه وآله: ((لولا أنني أكره أن يقال: إن محمداً استعان بقوم حتى إذا ظفر بعدوه قتلهم لضربت أعناق قوم كثير))^(٣) وغير ذلك مما يدل على أنهم عليهم السلام كانوا يراعون ضابطة الأهم والمهم، والمصالح الأكبر في معاملاتهم مع الناس.

أقول: إذا كان هذا ما يرتبط برسول الله صلى الله عليه وآله من أخذ آراء الناس واسترضائهم دل على وجوب الشورى على الفقيه أو المنصوب من قبله بالأولوية القطعية، خصوصاً وأن فوائدها لغير المعصوم عليه السلام جمّة، ومن أهمها الإيصال إلى

(١) البحار: ج ١ ص ٨٥ ح ٧.

(٢) انظر البحار: ج ٢٩ ص ٤١٢ - ٤١٣؛ مستدرک سفینه البحار: ج ٧ ص ٥١٣؛ وانظر صحيح مسلم: ج ٣ ص ١٤٢ - ص ١٤٦؛ كنز العمال: ج ١٢ ص ٢٠١ - ٢٠٢ الباب (٥) من ابواب حد المرتد.

(٣) الكافي: ج ٨ ص ٣٤٥ ح ٥٤٤؛ الوسائل: ج ٢٨ ص ٣٣٣ ح ٣٤٨٨٧ الباب (٥) من ابواب حد المرتد.

المطلوب في تشخيص المصالح والأهم من الأغراض في الأصل وفي التطبيق، وبذلك يظهر أنه حتى على القول باستحباب مشاورته ﷺ كما ذهب إليه جمع لمكان العصمة فيه فإنه ينبغي القول بالزامية نتيجة الشورى دعماً للمحاذير المذكورة، بل وليكون اسوة لغير المعصوم،^(١) لكن ربما يورد على الاستدلال بالآية الشريفة بأنها مكية، وقد نزلت في وقت لم يكن للمسلمين فيه دولة وكيان بالمعنى المتعارف حتى يحمل الأمر في الشورى على الوجوب، لكن عرفت جوابه مما تقدم، وهو أن المورد لا يخصص الوارد، وأن إطلاق الآية يشمل كل موضوع يحتاج فيه إلى الشورى، مضافاً إلى ما اتفقت عليه كلمة الأصوليين من أن الأحكام الشرعية مجعولة على نحو القضايا الحقيقية لا الخارجية، والآية صريحة في جعل الحكم لمكان صيغة الأمر.

الثانية: قوله تبارك وتعالى في مقام تعداد صفات المؤمنين: {وأمرهم شورى بينهم}.^(٢)

وتقريب الاستدلال من وجوه:

أحدها: الجملة الخبرية، وهي واردة في مقام الإنشاء، فإنها أكد في إفادتها الوجوب على ما اختاره جمع من الأصوليين^(٣)، والمعصودة بقريظة السياق، حيث وردت الشورى في سياق تعداد طائفة من صفات المؤمنين الواجبة من قبيل اجتناب الكبائر والاستجابة لله سبحانه وإقامة الصلاة وإنفاق الزكاة ونحوها، وعلى فرض حمل الإنفاق على الاستحباب فإنه لا يضر بسياق الوجوب، لكون

(١) انظر المبسوط: ج ٨ ص ٩٨؛ مسالك الافهام: ج ١٣ ص ٣٧٣؛ مواهب الرحمن: ج ٧ ص ١٢-١٣ تفسير الآية (١٥٩) من سورة آل عمران.

(٢) سورة الشورى: الآية ٣٨.

(٣) كفاية الاصول: ص ٩٣؛ نهاية الافكار: ج ١ ص ١٨١؛ الاصول: ج ٢ ص ٣٥.

سياق الشورى مع الصلاة وهي واجبة ، كما أن سياق صدرها في مقام بيان الوعد الإلهي للمؤمنين في الآخرة إذا اتصفوا بتلك الصفات يعضد الوجوب ؛ بداهة أن الفوز في الآخرة يتحقق بالطاعة.

ثانيها: قوله عز وجل: {أمرهم} الظاهر في شؤون المسلمين ، وما يحدث بينهم من حوادث تهمهم كما يستفاد من اللغة،^(١) وحيث إن حذف المتعلق يفيد العموم ، مضافاً إلى الإضافة إلى الضمير يدل على أن الواجب عليهم في كل شؤونهم المشورة ، والمصداق الأعظم والأخطر في ذلك هو شؤون الحكم والسلطة.

ثالثها: الظهور ، فإن الآية في مجملها دالة على الشورى بين المؤمنين ، وهي تشمل الحاكم والرئيس من جهة أنه من مصاديق العام ، فضلاً عن الأولوية العقلية وضرورة الاشتراك في التكليف بين الحاكم والمحكوم ، والفرق بين الآيتين هو أن الأولى ناظرة إلى جهة الحاكم والثانية ناظرة إلى جهة المحكوم ، وحيث إن المستفاد منهما هو الوجوب فيتعين فيهما تكليفاً :

أحدهما: على الحاكم وهو لزوم الأخذ بالشورى .

وثانيهما: على الأمة وهو لزوم المشاركة في الشورى .

صيغ مشاركة الأمة في الشورى

لمشاركة الأمة في الشورى صيغ مختلفة ، ولعل من أهمها ثلاثاً بحسب الاستقراء الخارجي ، وهي :

الأولى: مشاركة الناس في الشورى بنحو مباشر ، خصوصاً ما يتعلق

(١) مفردات الفاظ القرآن الكريم : ص ٨٨ (امر) ؛ لسان العرب : ج ٤ ص ٢٧ (امر) ؛ مجمع البحرين : ج ٣

ص ٢١٠ (امر) ؛ تاج العروس : ج ٣ ص ١٧ (امر) .

بشؤون الحكم وقرارات السلطة ، وهذا هو أفضل أنواع المشورة ، وهو مقتضى الجمع بين الأدلة ، لكنه مبتلى بالمانع لكونه متعذرا عادة .

الثانية: اختيار الناس لجماعة من الخبراء وأهل الحل والعقد يرجع إليهم الحاكم في شؤون الحكم والسلطة ، أو تخول الأمة ذلك إلى الحاكم نفسه في اختيار طائفة من الخبراء يرجع إليهم في ذلك .

الثالثة: إرجاع المشورة إلى مجلس الشورى الذي تنتخبه الأمة لتأطير القوانين في السلطة التشريعية على ما عرفته ، وحيث لا توجد صيغة منصوص عليها تعين شكلاً من أشكال الشورى فيمكن الالتزام بأصالة الجواز في كل صيغة ترتضيها الأمة .

ويتحصل مما تقدم: أن من شروط الحاكم ومشروعية حكمه أن يأخذ بالشورى ولا يستبد برأيه ؛ لأن الشورى واجب والاستبداد حرام ، فلو تفرد الحاكم بالرأي وتجاوز الشورى استحق العزل لسقوطه عن المؤهلات ، إما لجهة الملازمة بين الحكم التكليفي والوضعي ، أو من جهة موضوعية الشورى في شرعية الحكم ، أو لغير ذلك من الجهات التي توجب خروجه عن الشرعية . هذا بعض ما ربما يستفاد من الآيات في هذا المقام .

أدلة السنة المطهرة على وجوب الشورى

وأما السنة فيمكن الاستدلال بها على وجوب الشورى من جهتين :

إحدهما: السيرة

ثانيهما: الروايات .

أما السيرة فقد وردت مستفيضة بطرق الفريقين تدل على أنه ﷺ كان

يمارس الشورى ويلتزم بمقتضياتها، وقد ورد في المحاسن عن مولانا الرضا عليه السلام :
أن رسول الله ﷺ كان يستشير أصحابه^(١)، والحرف المشبه بالفعل وكان التامة
والفعل المضارع تدل على تأكيد الفعل والاستمرار عليه، وعن بعض الصحابة:
ما رأيت أحداً قط أكثر مشورة لأصحابه من رسول الله ﷺ^(٢)، فتدل على
وجوبها بالأولوية على غيره ﷺ، سواء كان فقيهاً جامعاً للشرائط أو منصوباً
من قبله، وما يشهد لهذه السيرة شواهد عديدة.

منها: ما في واقعة بدر حيث استشار الناس في غير موضع^(٣)، وطلب
المشورة منهم في منزل نزل فيه، فقال له الحباب، بن المنذر ابن الجموح: يا رسول
الله، أرايت هذا المنزل أمزلاً أنزلك الله فليس لنا أن نتقدمه ولا نتأخر عنه أم هو
الرأي والحرب والمكيدة؟ قال: ((بل هو الرأي والحرب والمكيدة)) فقال: يا
رسول الله، فإن هذا ليس بمنزل، فانهض بالناس حتى نأتي إلى أدنى ماء من
القوم فننزله، ثم نغور ما وراءه من القلب، ثم نبني عليه حوضاً فنملأه ماءً، ثم
نقاتل القوم فنشرب ولا يشربون، فقال رسول الله ﷺ: ((لقد أشرت
بالرأي))^(٤) وعمل به^(٥).

وفي المبسوط والبحار والمغازي استشار الناس في الأسارى يوم بدر^(٦).

(١) المحاسن : ص ٦٠١ ح ٢١ ؛ البحار: ج ٧٢ ص ١٠١ ح ٢٣ .

(٢) انظر مسند احمد: ج ٤ ص ٣٢٨ ؛ المصنف ج ٥ ص ٣٣١ .

(٣) تفسير القمي: ج ١ ص ٢٥٨ ؛ المغازي: ج ١ ص ٤٨ - ٤٩ ؛ السيرة النبوية: ج ٢ ص ٦١٤ - ٦١٥ ؛
الطبقات الكبرى: ج ٢ ص ١٤ .

(٤) السيرة النبوية (لابن هشام): ج ٢ ص ٦٢٠ ؛ وانظر المغازي: ج ١ ص ٥٣ .

(٥) انظر المصدر نفسه .

(٦) المبسوط: ج ٨ ص ٩٨ ؛ البحار: ج ٩ ص ٣٤٨ - ٣٤٩ ؛ المغازي: ج ١ ص ٥٣ .

ومنها: ما في غزوة أحد حيث تشير كثير من كتب السير إلى أنه ﷺ كان رأيه البقاء في المدينة، ورأي عامة المسلمين هو الخروج، وقد اختار ما رآه عامة المسلمين في الخروج من المدينة حيث دخل بيته، وخرج لابساً لامته، وصلى بهم الجمعة، ثم خرج فندم الناس وقالوا: يا رسول الله، استكرهنا ولم يكن لنا ذلك، فإن شئت فاقعد (صلى الله عليك)، فقال ﷺ: ((ما ينبغي لنبي إذا لبس لامته أن يضعها حتى يقاتل))^(١).

ومنها: ما في غزوة الأحزاب أو الخندق، فقد أخذ برأي سلمان الفارسي رضوان الله عليه في حفر الخندق وقصته معروفة ومشهورة^(٢).

وفي المغازي كان رسول الله ﷺ يكثر مشاورتهم في الحرب^(٣)، وفي موقف آخر حينما أراد الرسول ﷺ عقد الصلح مع غطفان فأرسل إلى عيينة بن حصن والحارث بن عوف وهما قائدا غطفان فأعطاهما ثلث ثمار المدينة على أن يرجعا بمن معهما عنه وعن أصحابه، فلما أراد أن يوقع معهما الشهادة والصلح بعث إلى سعد بن معاذ وسعد بن عباد فذكر لهما ذلك واستشارهما فيه، فقالا: يا رسول الله، أمرنا تحبه فنصنعه، أم شيئاً أمرك به الله لا بد لنا من العمل به، أم شيئاً تصنعه لنا؟ قال: ((بل شيء أصنعه لكم، والله ما أصنع ذلك إلا لأنني رأيت العرب قد رمتكم عن قوس واحدة، وكالبوكم من كل جانب، فأردت أن أكسر عنكم من شوكتهم إلى أمر ما)) فقال له سعد بن معاذ: يا رسول الله، قد كنا نحن وهؤلاء القوم على الشرك بالله وعبادة الأوثان، لا نعبد الله، ولا نعرفه، وهم لا

(١) انظر السيرة النبوية (لابن هشام): ج ٣ ص ٦٧ - ٦٨ ؛ الطبقات الكبرى: ج ٢ ص ٣٨ .

(٢) المغازي: ج ٢ ص ٤٤٥ ؛ وانظر السيرة النبوية (لابن هشام): ج ٣ ص ٢٣٥ ؛ الطبقات الكبرى: ج ٢ ص ٦٦ .

(٣) المغازي: ج ٢ ص ٤٤٥ .

يطمعون أن يأكلوا منها ثمرة إلا قرى أو بيعاً، أفحين أكرمنا الله بالإسلام وهدانا له وأعزنا بك وبه نعطيهم أموالنا؟ والله ما لنا بهذا من حاجة، والله لا نعطيهم إلا السيف حتى يحكم الله بيننا وبينهم. قال رسول الله ﷺ: ((فأنت وذاك فتناول سعد بن معاذ الصحيفة فمحا ما فيها من الكتاب ثم قال: ليجهدوا علينا^(١). والظاهر إن ما كان بينه وبين عيينة والحارث لم يتم عقداً حتى يقال باللزوم، وإنما كان عبارة عن مفاوضة لأجل العقد.

ومنها: ما في غزوة الطائف، فقد استشار أصحابه في غير موضع،^(٢) وفي الكامل والمغازي والطبقات أنه بعدما حاصر رسول الله ﷺ الطائف قيل: إنه استشار نوفل بن معاوية الدؤلي في المقام عليهم، فقال: يا رسول الله، ثعلب في جحر إن أقمت عليه أخذته، وإن تركته لم يضرك، فأذن بالرحيل^(٣). وفي قصة الحديبية ورد ما يدل على مشاورته لأصحابه،^(٤) إلى غير ذلك من الشواهد الدالة على سيرته ﷺ في تعامله مع قومه، وإنه كان ينزل عند من يستشير، ولو لم ينزل عند رأيهم لكان الأمر بالمشورة لغواً وعبثاً، كما أن السيرة كانت لغواً وعبثاً فضلاً عن منافاتها للغرض.

في دلالة الأخبار على الشورى

وأما الروايات فهي طوائف عديدة دالة على لزوم الأخذ بالشورى، نكتفي منها بطائفتين:

(١) السيرة النبوية (لابن هشام): ج ٣ ص ٢٣٤ ؛ وانظر الطبقات الكبرى: ج ٢ ص ٦٩ .

(٢) انظر المغازي: ج ٣ ص ٩٢٥ - ٩٢٧ .

(٣) الكامل: ج ٢ ص ٢٦٧ ؛ المغازي: ج ٣ ص ٩٣٧ ؛ الطبقات الكبرى: ج ٢ ص ١٥٩ .

(٤) السيرة النبوية (لابن هشام): ج ٣ ص ٣٢٩ ؛ مسند احمد: ج ٤ ص ٣٢٨ .

الأولى: ما دل على لزوم الشورى في تنصيب الحاكم.

الثانية: ما دل على لزوم تشاور الحاكم.

أما الأولى فمتضافرة في طرق الفريقين.

منها: ما في تاريخ اليعقوبي في أحداث غزوة مؤتة. قال رسول الله ﷺ: ((إن أمير الجيوش زيد بن حارثة، فإن قتل فجعفر بن أبي طالب، فإن قتل فعبد الله بن رواحة، فإن قتل فليرتض المسلمون من أحبوا))^(١)

ومنها: ما في الطبري عن ابن الحنفية حيث قال: كنت مع أبي حيث قتل عثمان فقام فدخل منزله، فأتاه أصحاب رسول الله ﷺ فقالوا: إن هذا الرجل قد قتل ولا بد للناس من إمام، ولا نجد اليوم أحداً أحق بهذا الأمر منك، لا أقدم سابقة، ولا أقرب من رسول الله ﷺ، فقال: ((لا تفعلوا فإنني أكون وزيراً خير من أن أكون أميراً)) فقالوا: لا والله، ما نحن بفاعلين حتى نبايعك. قال: ((ففي المسجد، فإن بيعتي لا تكون خفياً، ولا تكون إلا عن رضا المسلمين))^(٢).

ومنها: ما في الكامل: ((أيها الناس عن ملاٍ وإذن، إن هذا أمركم ليس لأحد فيه حق إلا من أمرتم، وقد افترقنا بالأمس على أمر وكنتم كارهاً لأمركم، فأبيتم إلا أن أكون عليكم، ألا وإنه ليس لي دونكم إلا مفاتيح ما لكم معي وليس لي أن آخذ درهماً دونكم))^(٣) وفي الطبري بعد ذلك ((رضيتم))؟ قالوا: نعم. قال: ((اللهم اشهد عليهم)) ثم بايعهم على ذلك^(٤).

(١) تاريخ اليعقوبي: ج ٢ ص ٦٥؛ وانظر الطبقات الكبرى: ج ٢ ص ١٢٨.

(٢) تاريخ الطبري: ج ٤ ص ٤٢٧؛ وانظر الكامل: ج ٣ ص ١٩١.

(٣) الكامل: ج ٣ ص ١٩٣ - ١٩٤.

(٤) تاريخ الطبري: ج ٤ ص ٤٢٨.

ومنها: ما في كشف المحجة حيث ورد فيه: ((وقد كان رسول الله ﷺ عهد إليّ عهداً فقال: يا ابن أبي طالب، لك ولاء أمّتي، فإن ولوك في عافية وأجمعوا عليك بالرضا فقم بأمرهم، وإن اختلفوا عليك فدعهم وما هم فيه))^(١).

ومنها: ما في كتاب سليم بن قيس عنه رضي الله عنه: ((والواجب في حكم الله وحكم الإسلام على المسلمين بعدما يموت إمامهم أو يقتل - ضالاً كان أو مهتدياً، مظلوماً كان أو ظالماً، حلال الدم أو حرام الدم - أن لا يعملوا عملاً ولا يحدثوا حدثاً ولا يقدموا يداً ولا رجلاً ولا يبدأوا بشيء قبل أن يختاروا لأنفسهم إماماً عفيفاً عالماً عارفاً بالقضاء والسنة يجمع أمرهم، ويحكم بينهم))^(٢).

ومنها: ما في مقاتل الطالبين عن الحسن المجتبي رضي الله عنه في خطاب لمعاوية: ((أن علياً لما مضى لسبيله ولاني المسلمون الأمر بعده... فدع التمادي بالباطل، وادخل فيما دخل فيه الناس من بيعتي، فإنك تعلم أنني أحق بهذا الأمر منك))^(٣)

ومنها: ما في بحار الأنوار في كتاب صلح الإمام الحسن رضي الله عنه ورد فيه: صالحه على أن يسلم إليه ولاية أمر المسلمين على أن يعمل فيهم بكتاب الله وسنة رسوله ﷺ وسيرة الخلفاء الصالحين، وليس لمعاوية بن أبي سفيان أن يعهد إلى أحد من بعده عهداً، بل يكون الأمر من بعده شورى بين المسلمين.^(٤)

ومنها: ماورد في خطبته رضي الله عنه في نهج البلاغة رداً على اعتراض طلحة والزبير بعدم مشورتهم في الخلافة: ((فلما أفضت إليّ نظرت إلى كتاب الله

(١) كشف المحجة: ص ١٨٠.

(٢) كتاب سليم بن قيس: ج ٢ ص ٧٥٢.

(٣) مقاتل الطالبين: ص ٦٥ - ٦٦.

(٤) البحار: ج ٤٤ ص ٦٥ ح ١٣.

وما وضع لنا، وأمرنا بالحكم به فاتبعته، وما استن النبي ﷺ فاقنتيته، فلم احتج في ذلك إلى رأيكما ولا رأي غيركما، ولا وقع حكم جهلته فأستشيركما وإخواني من المسلمين، ولو كان ذلك لم أرغب عنكما، ولا عن غيركما^(١) وهو صريح فيما ستعرفه من أن موارد الشورى موضوعا في غير الأحكام، وفي النهج أيضاً: ((ولعمري لئن كانت الإمامة لا تنعقد حتى يحضرها عامة الناس فما إلى ذلك سبيل، ولكن أهلها يحكمون على من غاب عنها، ثم ليس للشاهد أن يرجع، ولا للغائب أن يختار))^(٢).

ومنها: ما عن الإمام الرضا ﷺ عن آباءه ﷺ، عن النبي الأعظم ﷺ: ((من جاءكم يريد ان يفرق الجماعة ويغصب الأمة أمرها ويتولى من غير مشورة فاقتلوه))^(٣) ونحوها أخبار كثيرة دالة بالنص أو الظهور أو بالتضمن أو بالالتزام على أن تنصيب الحاكم لا يصح إلا بواسطة الشورى وأخذ رأي الناس وتواترها معنى أو إجمالاً يغني عن البحث السندي، فتأمل.

وأما الطائفة الثانية وهي الواردة في لزوم أخذ الحاكم بالشورى فهي روايات متضاربة أيضاً من جهة المعنى، وتؤكد على ضرورة المشاورة والاستشارة في كافة الأمور:

منها: قوله ﷺ: ((لن يهلك امرؤ عن مشورة))^(٤) وفي البحار عن العيون: ((خاطر بنفسه من استغنى برأيه))^(٥) وفي نهج البلاغة: ((الاستشارة

(١) نهج البلاغة: ص ٣٢٢ من كلام له: ٢٠٥؛ وانظر شرح نهج البلاغة: ج ١١ ص ١٠.

(٢) نهج البلاغة: ص ٢٤٨ الخطبة ١٧٣.

(٣) عيون اخبار الرضا: ج ٢ ص ٦٢ ح ٢٥٤؛ البحار: ج ٢٩ ص ٤٣٤ ح ٢١.

(٤) المحاسن: ص ٦٠١ ح ١٨؛ البحار: ج ٧٢ ص ١٠١ ح ٢٠.

(٥) البحار: ج ٧٢ ص ٩٨ ح ١؛ وانظر عيون اخبار الرضا: ج ٢ ص ٥٤.

عين الهداية ، وقد خاطر من استغنى برأيه))^(١) وفي المحاسن عن الباقر عليه السلام قال :
(قيل لرسول الله صلى الله عليه وآله : ما الحزم؟ قال : مشاورة ذوي الرأي واتباعهم))^(٢).
وفي نهج البلاغة : ((من استبد برأيه هلك ، ومن شاور الرجال شاركها
في عقولها))^(٣) إلى غيرها من الروايات الدالة على لزوم مراعاة الحاكم لذلك^(٤).
ويمكن الاستدلال بهذه الطائفة بضميمة أمور:

الأول: اللازم العقلي، فإن التأكيد الوارد في هذه الروايات يدل على
محبوبة الاستشارة ولزوم اتباع نتيجتها ، فلو كانت نتيجتها غير ملزمة لكان الأمر
بها والحث عليها بل وقيام سيرة النبي عليها لغواً وعبثاً ، وهذا ما يحكم بطلانه
العقل.

الثاني: الأخبار، فإن بعض الروايات أوجبت اتباع آراء المستشارين ،
وبعضها حذر من الوقوع في الهلكة لدى تركها ، وبعضها ورد بلسان : ((إياك
والخلاف ، فإن خلاف الورع العاقل مفسدة في الدين والدنيا))^(٥) وهو ظاهر في
لزوم الأخذ بالاستشارة دفعا للضرر والعقوبة.

الثالث: أهلية الحاكم. إذ ورد في رواية المحاسن المتقدمة ربط بين الحزم
والاستشارة ، وجعلت اتباع الرأي الناشئ من الشورى من مظاهر الحزم ، ومن
الواضح أن الحزم والتصميم من أهم شروط الحاكم على ما عرفته.

الرابع: العقل العملي ، فإنه يحكم بلزوم الاستشارة ؛ وذلك لأن عقل

(١) نهج البلاغة: ص ٥٠٦ قصار الحكم ٢١١ .

(٢) المحاسن: ص ٦٠٠ ح ١٤ .

(٣) نهج البلاغة: ص ٥٠٠ قصار الحكم ١٦١ .

(٤) انظر البحار: ج ٧٢ ص ١٠٠ - ١٠٥ الاحاديث ١٣ و١٥ و١٧ و٢٥ و٢٧ .

(٥) المحاسن: ص ٦٠٢ ح ٢٤ ؛ البحار: ج ٧٢ ص ١٠١ ح ٢٦ .

الإنسان وحده لا يحيط بكل جهات الحسن والقبح في الأشياء والمصالح والمفاسد في الأفعال ، فإذا أراد الحاكم أن يقدم على أمر ما يجب عليه أن يستشير الآخرين ويستتير بأرائهم حتى يظهر له وجوه الحسن والقبح والمصلحة والمفسدة فيه ، وعليه فإنه كلما ازداد الأمر الذي يراد الاستشارة فيه أهمية ازدادت أهمية الشورى ولزوم الأخذ بها كما هو مقتضى الحكم العقلي ، ومنه يظهر أن الحكم والعلل التي ذكر بعضها في الروايات إنما هو إرشاد لهذا الحكم .

وكيف كان ، فإنه على فرض المناقشة في الاستدلال بالروايات الشريفة فإنه يكفينا في استفادة الوجوب السيرة من السنة بضميمة أدلة وجوب الاقتداء والتاسي التي وجوبها من المسلمات فضلا عن القرينة العقلية القاضية بأولوية اتخاذ غير المعصومين للشورى منهجاً وطريقاً في الحكم وتطبيقاته ، فضلاً عما عرفته من الآيات المتقدمة .

في دلالة الإجماع والعقل على الشورى

أما الإجماع فقد انعقد على لزومه في الموضوعات ، وخصوصا المستنبطة منها كتدبير الحرب والاقتصاد والسياسة ونحوها ، وصرح بعدم الخلاف فيه في المبسوط ،^(١) وهو الظاهر من إطلاق كلمات جمع ، منهم العلامة **قدس سره** في المختلف ،^(٢) والشهيدان قدس سرهما في الدروس^(٣) والمسالك ،^(٤) والمقدس

(١) المبسوط : ج ٨ ص ٩٨ .

(٢) المختلف : ج ٨ ص ٤٣٠ - ٤٣١ مسألة ٣٣ .

(٣) الدروس : ج ٢ ص ٧٣ .

(٤) مسالك الافهام : ج ١٣ ص ٣٧٤ - ٣٧٥ .

الاردبيلي رحمته في زبدة البيان،^(١) والطباطبائي رحمته في الرياض^(٢) وغيرهم،^(٣) بل هو المستفاد من تصريح جماعة بجواز نصب أكثر من قاض واحد للبلد، ولزوم التشريك في القضاء لو اشترط ذلك؛^(٤) لأنه منصب يتحدد بالشكل الذي يختاره من له النصب والتعيين، ولوحدة الملاك، بل والاولوية، فحال الحاكم والحكومة ليس بأقل من حال الأوصياء والوكلاء والقضاة؛ ولذا نسب الجواهر الجواز الى عدم الخلاف،^(٥) وارتضاه في الفقه^(٦) وفسرا عبارات الأصحاب بإطلاق التشريك والمعية في القضاء والوصية بعدم نفوذ تصرف أحدهما بدون رضا الآخر، لا التشريك في نفس الوصاية؛ بداهة ان كلا منهما وصي إلا أنه لا ينفذ تصرفه إلا بتنفيذ الآخر،^(٧) وهكذا مانحن فيه. وبذلك يظهر أن سكوت بعضهم عن المسألة ليس للخلاف، بل لعدم التعرض إليها، وحينئذ يمكن القول بدخولهم ضمن صغرى الإجماع من جهة الاتفاق على الكبرى؛ لما عرفت من قيام العقل والسيرة القطعية على المشورة في غير الأحكام.

ولا يقال: إن السيرة والعقل دليلان لبيان لا يدلان على اللزوم لكونهما مجملين.

فإنه يقال: ذلك وإن كان تاما في نفسه إلا أنه يمكن رفع الإجمال

(١) زبدة البيان: ص ٤٢٦.

(٢) الرياض: ج ١٥ ص ٢٨ - ٢٩.

(٣) انظر الجواهر: ج ٤ ص ٧٨؛ مهذب الاحكام: ج ٢٧ ص ٥٧؛ الفقه (كتاب القضاء): ج ٨٤ ص ١١٤.

(٤) انظر الشرايع: القسم الرابع: ص ٣١٨؛ ايضاح الفوائد: ج ٤ ص ٣٠٠؛ مفتاح الكرامة: ج ٢٠ ص ٢١ - ٢٢؛ مهذب الاحكام: ج ٢٧ ص ٣١.

(٥) الجواهر: ج ٤٠ ص ٥٩.

(٦) الفقه (كتاب القضاء): ج ٨٤ ص ٨٩.

(٧) الجواهر: ج ٤٠ ص ٦٠؛ الفقه (كتاب القضاء): ج ٨٤ ص ٨٩ - ٩٠.

واستفادة اللزوم من وجوه أخرى.

أحدها: عقلي؛ بداهة أن جواز ذلك على النبي ﷺ لا يمنع من وجوبه على غيره، بل الأولوية العقلية قاضية به حينئذ؛ لجهة حصانة العصمة فيه ﷺ وعدمها في غيره.

ثانيها: شرعي؛ لإطلاقات أدلة الأسوة والقُدوة الدالة على وجوب الاقتداء به ﷺ، ومن هنا علل الشيخ **قدس سره** في المبسوط^(١) وغيره في غيره^(٢) مشاورته ﷺ بإرادة أن يستن به الحاكم بعده مع غنائه عنها ﷺ.

ثالثها: عقلائي؛ بدعوى قيام السيرة العقلانية على لزوم المشاركة في الرأي في كل الشؤون المتعلقة بعموم الناس، وإلا فإنهم لا يجدون للمتفرد بالرأي حقا في التصرف في شؤونهم، بل ويعدونّه قبيحا، ويحكمون على المتصدي لذلك باستحقاقه الذم والمؤاخذة، وهذا ما يمكن ان يكون تفسيراً لمسيرة النبي ﷺ، ويكشف عن تطابقها مع تلك السيرة، ويظهر وجه الإلزام فيها.

وكيف كان، فإنه لو شك في اللزوم فإنه يمكن التمسك بالأصل العملي لأحرازه، وهو هنا الاشتغال، ويمكن ان يقرر من الجهة الشرعية تارة بدعوى العلم بتعلق تكليف في الذمة بها بعد قيام النص والسيرة عليها، ولا يحصل العلم بفراغ الذمة منه الا بالقيام بها، والعقلية تارة أخرى بدعوى أهمية الحكومة وخطورة تصرفاتها التي تقترب باحتمال الضرر الخطير، ولا يمكن دفع ذلك الا بواسطة الاحتياط عبر المشورة ومشاركة الآخرين في الرأي، فتأمل.

واما العقل فيمكن تقريره من وجهين:

(١) المبسوط : ج ٨ ص ٩٨ .

(٢) مسالك الافهام: ج ١٣ ص ٣٧٣ .

احدهما: الحسن؛ لاستقلاله بحسن الشورى لما فيها من مصالح يحكم العقل بلزوم تحصيلها، وفي عدمها من اضرار يحكم بلزوم دفعها .

ثانيهما: القبح؛ بداهة ان الامر يدور بين الشورى والاستبداد لعدم الضد الثالث لهما، والعقل يستقل بقبح الثاني فيحكم بلزوم اجتنابه، وحينئذ يتعين لديه الاخذ بالشورى.

هذا بعض ما يمكن أن يقال هنا، لكن يبقى الكلام في كيفية الاستفادة من الشورى في اتخاذ الآراء والقرارات، فهل يراعى فيه الكم أم الكيف^(١)؟ فيه احتمالان، والأقوى مراعاة الكم؛ لأنه مقتضى الجمع بين الأدلة، فلذا قامت سيرة العقلاء في غير مورد من هذه الشؤون على تقديم رأي الأكثرية. هذا وهناك صيغ للجمع بين الكم والكيف قامت عليها بعض الأنظمة والحكومات، منها مجلس الشورى ومشاورة أهل الحل والعقد وما أشبه ذلك، لكن عرفت بعض الكلام فيما تقدم فيه .

وهنا أمور ينبغي بيانها:

الأمر الأول: في مفهوم الشورى لغة وعرفاً

قال الراغب الأصفهاني: التشاور والمشاورة والمشورة: استخراج الرأي بمراجعة البعض إلى البعض الآخر من قولهم: شرت العسل إذا أتخذته من موضعه واستخرجته منه^(٢).

وفي مجمع البحرين: شاورته في الامر واستشرته بمعنى راجعته لأرى رأيه

(١) المراد من مراعاة الكم الاخذ برأي اكثرية الاراء بغض النظر عن اصحابها، والمراد من الكيف الاخذ برأي اهل الراي في مقابل العموم، او اكثرية اهل الرأي في مقابله.

(٢) مفردات الفاظ القرآن الكريم: ص ٤٧٠ (شور).

فيه^(١) .

وفي مجمع البيان: يقال: صار هذا الشيء شورى بين القوم اذا تشاوروا فيه، وهو فعلى من المشاورة، وهو المفاوضة، وفي الكلام ليظهر الحق، اي لا ينفردون بامر حتى يشاوروا غيرهم فيه^(٢) .

وفي تاج العروس: يقال: فلان شريك اي مشاورك... وشريك وزيرك. يقال فلان وزير فلان وشيره أي مشاوره، وجمعه شوراء كما في شعراء^(٣)، وأشرنى عسل وأشرنى على عسل أعني على جمعه وأخذه من مواضعه^(٤). وهذه تؤكد أن المشاورة هي أحد أساليب الفحص والبحث قبل اتخاذ الرأي النهائي والعزم الأخير في المسألة، وعلى ذلك يمكن القول بان الشورى تتضمن مرحلتين من العمل:

الأولى: استكشاف واختبار.

والثانية: اختيار الرأي الصائب من تصفح الآراء والأخذ به. هذا بحسب

اللغة.

وأما في العرف فالظاهر أن الشورى في كل شيء بحسبه، ففي الأمور الخاصة يكفي فيها الاستطلاع بلا إلزام، وأما في الأمور العامة خصوصاً مسائل الحكم والدولة فالظاهر أنها ملزمة للتبادر، ومنه يقال: المستشار العليم الذي يؤخذ رأيه في أمر هام علمي أو فني أو سياسي أو قضائي أو اقتصادي ونحوه. نعم قد يقال: إنه قد جرت سيرة العقلاء على الأخذ برأي المستشار وإلا كانت

(١) مجمع البحرين: ج ٣ ص ٣٥٦ (شور).

(٢) مجمع البيان: ج ٩ ص ٣٣ ذيل الآية: ٣٩ من سورة الشورى .

(٣) تاج العروس: ج ٣ ص ٣٢٠ (شور).

(٤) المصدر نفسه؛ وانظر لسان العرب: ج ٤ ص ٤٣٤ (شور).

المشورة لغواً، فتدل حينئذ على الإلزام في الأمور العامة في الأولوية، ويعضد ذلك أمور:

أحدها: أن البشرية تعتمد على نظام المستشارين في إدارة أي عمل، وقلما نلاحظ وجود مدير أو مسؤول أو رئيس بمعزل عن المستشارين، وفي نفس الوقت لا يكون لهم تأثير على المستشار، بل وظيفتهم مجرد إبداء الرأي والنصيحة.

ثانيها: أن الآيات الواردة بشأن الشورى ورد بعضها في مقام بيان صفات خاصة يتحلى بها المؤمنون، ومن هذه الصفات عدم استبدادهم بالرأي، وعدم تجاوزهم لآراء الآخرين، فهي تشير إلى ما يجب أن يتحلى به المسلم في تصرفاته الخاصة من تحريه للصواب والحكمة، وهي ضالته أينما وجدها أخذها،^(١) فليس الأمر محصوراً بالشؤون العامة التي تهتم جميع المسلمين، وهذا ما قامت عليه سيرة العقلاء في شؤونهم الخاصة في معاملاتهم وفي نكاحهم وفي سفرهم وحضرهم وما أشبه ذلك.

ثالثها: ما ورد في سورة النمل من قصة بلقيس ملكة سبأ حينما جاءتها رسالة النبي سليمان ﷺ استشارت قومها مع أن الحكم كان بيدها فأشاروا عليها وقالوا كما في القرآن الكريم: { نحن أولوا قوة وأولوا بأس شديد والأمر إليك فانظري ماذا تأمرين }^(٢) فإنه كاشف عن أمر عقلائي منذ القديم في أسلوب الإدارة وتدبير الأمور العامة، وخصوصاً شؤون الحكم والدولة من الرجوع في القرارات إلى المشورة، والشارع الحكيم قد امضى ذلك وحث عليه كما يكشف

(١) البحار: ج ١ ص ١٤٨؛ وفي المحاسن: ص ٢٣٠ ح ١٧١ قال أمير المؤمنين ﷺ: ((خذوا الحكمة ولو من اهل المشركين)) .

(٢) سورة النمل: الآية ٣٣ .

عنه إيراد ذكره في القرآن الكريم، ويقوم له شاهدان:

الأول: ماورد في مجمع البيان من تفسير آية الشورى من ان المعني بها الأنصار، حيث كانوا اذا ارادوا امرا قبل الاسلام وقبل قدوم النبي ﷺ اجتمعوا وتشاوروا، ثم عملوا عليه، فاثنى الله عليهم بذلك^(١).

الثاني: ماورد في حلف الفضول الذي قام بين سادات العرب وطوائفهم على نصرة المظلوم والتأسي في المعاش،^(٢) ودخل فيه رسول الله ﷺ، وبارك به،^(٣) وفي طبقات ابن سعد عن محمد بن عمر: لانعلم احدا سبق بني هاشم بهذا الحلف،^(٤) ومن الواضح ان الحلف من التحالف وهو التعاقد والتعاهد والتساعد والاتفاق^(٥)، وهو ما لا يتم الا عبر مشورة واستخلاص للرأي.

رابعها: الآثار الهامة التي تترتب على المشاورة من إيجاد ربط القيادة بالقاعدة، وتحفيز المواطنين على المشاركة في الشؤون العامة، فيطلع الحاكم على أمور الرعية، ويستخبر أحوالهم؛ ليرفع عنهم الحيف، ويقوم بحاجاتهم، ويلتزم بتطبيق العدل، فتسبب التفاف الأمة خلف الحاكم فتشاركه همومه، وتكفيه في بعض مهامه، مضافاً إلى تطيب الخواطر والنفوس ومنع الإخلال بالنظام والفوضى، أو الوقوع في الأضرار التي يسببها التفرد وانعزال الحاكم عن الشعب وغيرها من الآثار الكبيرة التي لها ملاكات الحرمة والوجوب التي ينبغي على كل حاكم مراعاتها.

(١) مجمع البيان: ج ٩ ص ٣٣ ذيل الآية ٣٩ من سورة الشورى .

(٢) انظر السيرة النبوية (لابن هشام): ج ١ ص ١٣٣ - ١٣٤ .

(٣) المصدر نفسه: ص ١٣٤؛ وانظر لسان العرب: ج ٩ ص ٥٣ - ٥٤ (حلف).

(٤) الطبقات الكبرى: ج ١ ص ١٢٩ .

(٥) انظر مجمع البحرين: ج ٥ ص ٣٩ (حلف)؛ لسان العرب: ج ٩ ص ٥٣ (حلف).

الأمر الثاني: في معنى الامر الذي يجب فيه الشورى

إن الإضافة الواردة في قوله سبحانه: {وأمرهم شورى بينهم} ^(١) تدل على أن الشأن المستشار فيه هو ما يهم مجموع المسلمين، وعن بعض الاعلام تفسير الامر بذلك، ^(٢) وبناء عليه فإننا إذا نظرنا إلى مفردات الآية الكريمة نجد أن غاية ما تدل عليه هو أن الأمر والشأن مضاف إلى المسلمين، ولكي يترتب عليه المحمول يجب توفر أمرين:

أحدهما: أن يكون الأمر مما يهم جماعة المسلمين.

وثانيهما: أن تكون صلاحية النظر في هذا الأمر إليهم، أي مضاف إليهم، ومختص بهم، وهذا شرط مهم حتى يمكن تطبيق الشورى والحكم بشورائية القرارات، وهذا ما تحرزه لنا قاعدة السلطنة.

ومما لا ينبغي الشك فيه أن اختيار الحاكم حيث كان بالاختيار والشورى وجب أن يلتزم بشروطها، ومنها أن يراعي حدود ما أعطته الأمة من صلاحية للتصرف في شؤونها، وأن يحرز رضاها فيما يختار ويقرر، وهذا شرط ضمني في عقد الوكالة أو التفويض أو النيابة ونحوها على حسب عقد الانتخاب، فلا يجوز للحاكم التفرد بالرأي أو اتخاذ ما لا توافق عليه الأمة أو ترتضيه؛ لأنه بذلك إما يسقط عن الأهلية لعدم رضاية الأمة وبطلان الوكالة أو النيابة ونحوها، أو تبطل طاعته في ذلك حسب اختلاف الآراء في المسألة.

(١) سورة الشورى: الآية ٣٩.

(٢) اجود التقريرات: ج ١ ص ١٣١، وقد قال: ورد في تعريف الامر: الواقعة التي لها اهمية في الجملة.

الأمر الثالث: في وجه وجوب استشارة النبي ﷺ

أن في توجيه وجوب استشارة رسول الله ﷺ لأصحابه مع وفور رأيه وعصمته ورجحان عقله احتمالات:

الأول: أنه مقتضى الحكم الواقعي بالعنوان الأولي؛ لظهور آية الشورى المعصودة بالحكم العقلي، وهو ما قد يظهر من الشهيد الثاني رحمته في المسالك، حيث علل ذلك بامثال الامر الالهي في قوله: { وشاورهم في الامر }^(١).

الثاني: أنه مقتضى الحكم الواقعي بالعنوان الثانوي؛ وذلك للأهم والمهم، ولعل تعليل الشيخ رحمته في المبسوط باستئذان الحكام بعده يشير اليه^(٢).

الثالث: أنه كان حكماً ظاهرياً، وهو ما يظهر من المقدس الاردبيلي رحمته^(٣)، ورجحه السيد الاستاذ رحمته حيث قال: كان رسول الله ﷺ يستشير أصحابه مع وفور رأيه وعصمته ورجحان عقله، ويأخذ حسب الظاهر بأرائهم، وإن كان يطابق رأيه في الواقع آراءهم فإن ذلك تسليماً واستمالة، فإن رسول الله ﷺ كان يفعل ذلك لهذين الأمرين، وإلا لم يكن محتاجاً لأرائهم كما هو واضح^(٤).

والفرق بين الاحتمالات في الحكم، فانه على الاول والثاني الوجوب، والاختلاف بينهما في الرتبة، فان وجوب الشورى على الاول نفسي ناشىء من

(١) مسالك الافهام: ج ١٣ ص ٣٧٢ .

(٢) المبسوط: ج ٨ ص ٩٨ .

(٣) زبدة البيان: ص ٤٢٦ .

(٤) كتاب الحكم في الاسلام: ج ٩٩ ص ٦١ .

المصلحة الواقعية في الشورى نفسها، بينما على الثاني غيري ناشىء من مصلحة اخرى ثانية غير الشورى كمصلحة الاستئان به من قبل الحكام بحيث لولاها لما وجبت، فانها بالنسبة اليه مستحبة؛ لحصانة العصمة المغنية عن الاعتصام بالشورى، الا انها وجبت في الرتبة الثانوية، فهي مستحب واقعي اولي وواجب واقعي ثانوي، واما على الثالث فهو الاستحباب، وكان ياخذ به النبي ﷺ في الحالات المختلفة؛ لتطيب القلوب والخواطر وجمعها في رأي واحد، فالأخذ بالشورى لم يكن من جهة الالتزام الشرعي، بل الالتزام العقلي الذي تقتضيه مصلحة السياسة وتدير الامر، ويمكن تلخيص الفرق في أمرين:

احدهما: الحكم، فان حكم الشورى على الاحتمال الأول هو الوجوب النفسي، نص على ذلك الشرع، وعلى الاحتمال الثاني هو الوجوب الغيري، دل عليه الشرع والعقل، واما على الاحتمال الثالث فحكمها الاستحباب.

ثانيهما: النتيجة، فانه لا يجوز مخالفة الشورى أصلاً أو نتيجة على الاحتمالين الاولين لاستلزامها مخالفة الشارع، ويجوز على الثالث لاستلزامها مخالفة هوى الناس ورغبتهم، ولعل الذي يتطابق مع القواعد الشرعية والعقلية هو الاحتمال الثاني لما عرفت، ويشهد له جملة من الموارد التي وجبت حتى على المعصوم لامن جهة الحاجة بل لمصلحة اخرى تستلزم الوجوب، كمصلحة تعميم القانون، أو صونه من الخرق والتجاوز، أو تأسيس المنهج، أو سد الذرائع ونحوها.

منها: حضور المعصوم عند القاضي غير المعصوم لحل منازعة مع أن العصمة مانعة من الخطأ والبطلان^(١).

(١) انظر الانتصار ((كتاب القضاء والشهادات)) ((ضمن الينابيع الفقهية)): ص ٣٢-٣٥؛ مناقب آل ابي طالب: ج ٢ ص ١٠٥؛ البحار: ج ١٠١ ص ٢٠٩ ح ٤.

ومنها: حكمه ﷺ في القضاء بالاخذ بالبينات والأيمان^(١) مع أن علمه حجة ، وعصمته مانعة من الخطأ.

ومنها: معاملاته ﷺ بيبعا وشراءً ونكاحاً وهبةً ونحوها من العقود والإيقاعات مع أن ولايته العامة وعصمته مانعتان من التصرف بغير وجه حق . كل ذلك من أجل مصلحة تاسيس المنهج ، وتعزيز مكانة القانون في القلوب ، وتعميمه على الجميع من دون استثناء لأحد حتى المعصوم ؛ ولعل السبب في ذلك هو سد الذرائع أمام الحكام ونحوهم من ذوي القوة ؛ لكيلا لا يتجاوزوا على القانون ويخرقوه بحجة الاقتداء بالنبي ﷺ .

ولعل من هنا أجاب مولانا أمير المؤمنين (عليه السلام) حينما سئل عن سبب تغسيله النبي ﷺ مع أنه طاهر مطهر لا حاجة له الى التغسيل كما في بعض الاخبار : بأن ذلك لجريان السنة .

وعليه فانه يمكن القول بوجود الشورى عليه ﷺ لا من جهة الواجب النفسي بل الغيري الناشئ من المصلحة الثانوية في جعل الشورى منهجا للحكم ، وسمة في الحاكم ، وسبيلا الى الصواب في الرأي ، والتعاون في العمل . نعم يختص ذلك في الموارد التي تفي بتعيين الطريق ورسم المنهج بحسب ما يقرره المعصوم من المصلحة ؛ ومن هنا كان يستشير في موارد ويعمل بقراره في أخرى ، وأما غيره فلا مناص له الا بالاخذ بالشورى في مختلف الشؤون والاحوال .

وبذلك يظهر وجه المناقشة في الاحتمالين الآخرين :

أما الأول: فلأن العصمة تمنع من حاجة المعصوم الى غير المعصوم في

(١) انظر الوسائل : ج ٢٧ ص ٢٢٩ ح ٣٣٦٥٧ وح ٣٣٦٥٨ الباب (١) من ابواب كيفية الحكم ؛ مستدرک الوسائل : ج ١٧ ص ٣٦٠ ح ٢١٥٨٣ الباب (١) من ابواب كيفية الحكم .

الرأي والوصول الى الصواب ، فالقول بوجوب الشورى عليه وجوبا نفسيا كوجوب الصلاة والصيام والحج يستلزم اللغوية ، وترجيح المرجوح ، أما الأول فواضح .

وأما الثاني: فلان لازم الوجوب النفسي هو الاخذ برأي الشورى مطلقا ، وهو باطل ؛ لأن الأمر لا يخلو من احتمالين :

أحدهما: أن تخالف الشورى رأي المعصوم ، وحينئذ ينبغي ترجيح رأيه عقلا ؛ لحصانة العصمة من الخطأ ، فالأخذ برأي غيره ترجيح للمرجوح . وشرعا لما دل على وجوب الاخذ برأي المعصوم وحرمة مخالفته كقوله تعالى : {وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا} (١) .

ثانيهما: أن تطابق الشورى رأي المعصوم ، وحينئذ كان أخذه بها لامن جهة كونها شورى ، بل صوابيتها لتطابقها مع رأيه .

وأما الثالث: فلمنافاته لظواهر النصوص والسيرة الدالة على الوجوب ، بل والقواعد العقلية ؛ لما عرفت من أن القول بعدم وجوب الشورى يستلزم جواز مخالفتها ، وحينئذ يقال : إن جازت مخالفتها من حيث الأصل فيجوز للمعصوم أن يستغني عن آراء الامة ، ويعمل برأيه في كل ما يهمها ويتعلق بشؤونها ، كان تعلق الامر بها في النصوص لغويا بل نقضاً للغرض وتكريسا لاستغناء الحكماء عن رأي الأمة ؛ لكون المعصوم قدوة للناس ، وان جازت من حيث النتيجة فيجوز للمعصوم أن يستغني عن رأي الشورى بعد التشاور كانت المشورة لغواً ونقضاً للغرض أيضا .

(١) سورة الحشر : الآية ٧ .

الشرط الثالث: الالتزام بتطبيق الإسلام

وهو ما ربما يعبر عنه بالعدالة العملية، فإن الفقهاء وإن اتفقوا على معنى واحد للعدالة في باب العبادات والشهادات والاجتهاد والتقليد والقضاء ونحوها، وفسرت العدالة عند المشهور بالملكة^(١)، فترجع الى العدالة النفسية؛ بناء على أن الملكة من مقولات الكيف النفساني، وإنّ العدالة في مختلف الابواب بمعنى واحد^(٢)، الا ان الظاهر امكان اضافة العدالة العملية في باب الحكومة والسلطة لتوقفهما على فعل الطاعات واجتناب المحرمات .

وعليه فإنه ربما يمكن تصنيف العدالة الى صنفين :

أحدهما: العدالة النفسية، وهي ما يشترك فيها الحاكم وسائر الناس؛

اذ هي واجبة على الجميع، وهذا ما تعرفت عليه في اول الشروط الترشيحية .

ثانيهما : العدالة العملية، وهي من مختصات الحكام والامراء

والوزراء ونحوهم ممن يتولون شؤون الناس؛ وذلك لخصوصية في الحكم والحاكم، وهذا ما ينبغي التعرض اليه لمعرفة الملاكات العملية في شرعية الحاكم حين توليه، او لغاية عزله؛ ولذا يشدد الشرع المقدس على التعامل معه بنحو من الشدة، ومن هنا ذهبت جماعة من الفقهاء قديما وحديثا الى عدم إجراء أصالة الصحة في فعل الحاكم حين الشك مع انه موضوعا من المسلمين، وتنطبق عليه احكامهم؛ وذلك لان أصل الصحة في فعل المسلم يصحح ما يشك في صحته من افعال، إما من جهة الاعتبار الشرعي لمثل قولهم ﷺ: ((ضع امر اخيك على

(١) انظر العروة الوثقى: ج ١ ص ١٢؛ مستمسك العروة الوثقى: ج ١ ص ٤٦؛ مهذب الاحكام: ج ١ ص ٣٣ .

(٢) انظر الفقه: (كتاب الاجتهاد والتقليد): ج ١ ص ٢٣٦ .

أحسنه))^(١) أو الاجماع، أو من جهة الاعتبار العقلاني لدعوى قيام سيرة العقلاء على الاصل المذكور إلا أنه يستثنى منه موارد منها مورد التهمة^(٢)، اما لجهة انصراف الدليل اللفظي عنها، او قصور الاجماع عن شموله لها؛ للوقوف فيه على القدر المتيقن، وهو غير مواضع التهمة؛ ولعدم قيام سيرة عقلائية على الحمل على الصحة في موارد الاتهام كما يشهد به الواقع الخارجي لمعاملات العقلاء.

والحاصل: فإن القدر المسلم بخروجه من عموم اصل الصحة هي افعال المتهمين، ولا اشكال في ان الحاكم موضع تهمة وريبة لتوافر مقتضياتها فيه؛ لكون السلطة والحكم من مزال الاقدام^(٣)؛ ولذا نهى الشارع عن توليها الا للخواص^(٤)، فتشكل قرينة على المنع من العموم، او لقيام القرائن الخارجية المانعة من الحمل على الصحة في افعال السلاطين، كالغلبة في ظلمهم وتعسفهم المقتضية عقلائيا لاحاق الشيء بالاعم الاغلب فيه ولو في مثل هذه الموارد الخطيرة، او للاضرار الخطيرة المحتملة في تصرفاته التي يحكم العقل بلزوم دفعها بواسطة مراقبته والاطمئنان بصحة تصرفاته في شؤونه الخاصة والعامة، ولا يكفي فيه الحمل على الصحة على القول بكونها اصلا عمليا، وليس المراد من التهمة

(١) الكافي: ج ٢ ص ٣٦٢ ح ٣؛ الوسائل: ج ١٢ ص ٣٠٢ ح ١٦٦١ باب ١٦١ من ابواب احكام العشرة؛ البحار: ج ٧١ ص ١٨٦ - ١٨٧ ح ٧.

(٢) انظر كشف الغطاء: ج ١ ص ٢٠٣؛ عوائد الايام: ص ٢٣٤؛ الوافي: ج ٢ ص ١٥٠؛ القواعد والفوائد: ج ١ ص ٢٢٩؛ السياسة من واقع الاسلام: ص ١٣٨.

(٣) انظر البحار: ج ٣٢ ص ٢٦؛ وفي نهج البلاغة: ص ٥٠٠ قصار الحكم ١٦٠ ((من ملك استأثر)) وفي قوله سبحانه: (ان الملوك اذا دخلوا قرية افسدوها) سورة النمل: الآية ٣٤ اشارة الى ذلك.

(٤) انظر الكافي: ج ١ ص ٢٠١ ح ١.

الحالة الفعلية منها، بل يكفي كونه في معرض التهمة اما لكونه من مواردها موضوعا او للملازمة العرفية او العادية بينهما.

وعليه فإن الحاكم ينبغي أن يؤاخذ في مأكله وملبسة ومنطقه ونحو ذلك حين الشك دون غيره من المسلمين، وذلك تشديداً لمصلحة العدل وحفظ حقوق الناس والحيلة من الوقوع في مفاصد الحكم والحكام الخطيرة^(١).

ولعل من هنا شدد المشرع على الحكام فيما دون ذلك، وفي نهج البلاغة: ((إن الله تعالى فرض على ائمة العدل أن يقدرُوا أنفسهم بضعة الناس كيلا يتبيغ بالفقير فقره)).^(٢)

العدالة العملية

يدل على لزوم مراعاة العدالة العملية العقل والشرع، أما العقل فمن وجوه:

الأول: من جهة استقلاله بحسن رعاية العدل وقبح تضييع الحقوق مهما أمكن، فيحكم الشرع بوجوب الأول وحرمة الثاني لقاعدة الملازمة، ومن الواضح أن عدم الحكم بوجوب ذلك فيه مظنة الوقوع في المحذورين، فيحكم العقل بوجوب دفعهما لاستقلاله بوجوب دفع الضرر المحتمل فضلاً عن المظنون.

الثاني: الحكم العقلاني الناشئ من العقل العملي القاضي باستحقاق من فرط في تطبيق العدل أو حفظ الحق الذم والعقوبة.

الثالث: حكومته بلزوم رعاية الأهم والمهم، فإن التشديد على الحاكم

(١) انظر المبسوط: ج ٨ ص ٨٨ - ٨٩ ؛ الخلاف: ج ٦ ص ٢٣٣ المسألة (٣١) ؛ الجواهر: ج ٤ ص ٨٣ -

٨٤ ؛ نهج البلاغة: ص ٤١٦ - ٤٢١ الكتاب ٤٥ ؛ كشف الغمة: ج ١ ص ١٨١ - ١٨٣ .

(٢) نهج البلاغة: ص ٣٢٥ الخطبة ٢٠٩ ؛ وانظر الكافي: ج ١ ص ٤١٠ باب سيرة الامام في نفسه وفي

المطعم والملبس اذا ولي الامر .

وإن كان ربما يقيّد في حرّيته أو يتصرّف في سلطنته على نفسه إلا أن مصلحة العدل وحفظ الحق وحماية الناس من الاستبداد أهم فتقدم عليه ، وهذا ما جرت عليه سيرة العقلاء طرّاً في وضع الضوابط والقيود على الحكام خوفاً من استبدادهم وتفردهم.

الرابع: الأولوية القطعية المستفادة من باب القضاء ، فقد دلت الاخبار الخاصة على وجوب مراعاة القاضي لغاية الاحتياط في أحكامه ، فتدلّ على وجوب ذلك على الحاكم والرئيس بالأولوية لأخطرية منصبه من القاضي.

منها: ما عن النبي الأعظم ﷺ : قال : ((من جعل قاضياً فقد ذبح بغير سكين))^(١) ويمكن قراءة الحديث أيضاً بصيغة المعلوم ، أي من جعل قاضياً ذبح بغير سكين ، والفرق بين القراءتين أن الأولى ناظرة إلى نفس القاضي والثانية ناظرة إلى الناصب له.

وفي رواية البرقي عن أبي عبد الله عليه السلام قال : ((القضاة أربعة : ثلاثة في النار وواحد في الجنة ؛ رجل قضى بجور وهو يعلم فهو في النار ، ورجل قضى بجور وهو لا يعلم أنه قضى بجور فهو في النار ، ورجل قضى بحق وهو لا يعلم فهو في النار ، ورجل قضى بحق وهو يعلم فهو في الجنة))^(٢) والحديث صريح في موضوعية العلم بالنسبة للحكم ؛ ولذا يعاقب بالنار حتى في صورة قضائه بالحق جاهلاً.

ومن ذلك أيضاً رواية الصدوق عليه السلام التي رواها في الفقيه : ((من حكم في

(١) عوالي اللآلي : ج ٢ ص ٣٤٢ ح ٣ ؛ الكافي : ج ٧ ص ٤٠٧ ح ١ ؛ الوسائل : ج ٢٧ ص ١٩ ح ٣٣٠٩٧
باب ٣ من ابواب صفات القاضي .

(٢) الوسائل : ج ٢٧ ص ٢٢ ح ٣٣١٠٥ باب ٤ من ابواب صفات القاضي .

درهمين بغير ما أنزل الله عز وجل فقد كفر بالله))^(١) وهو صريح في أن الملاك ليس في القلة والكثرة، وإنما لزوم اتباع حكم الله عز وجل في ذلك. وفي رواية أخرى: ((من حكم بدرهمين فأخطأ كفر))^(٢). وفي صحيحة أبي بصير: ((من حكم بدرهمين بغير ما أنزل الله فهو كافر بالله العظيم))^(٣) والظاهر أن المراد بالكفر هنا ليس العقيدي، وإنما العملي؛ بداهة أن لازم الإقدام على الحكم من قبل الجاهل هو كفران الحق ووجود الحقوق، وعليه يحمل ما ورد في الأخبار الشريفة من أن تارك الحج كافر^(٤)، وأن النمام كافر^(٥)، أو المراد التشبيه من جهة التخويف والمبالغة لضرورة أن المعصية بغير انكار الضروري ليست سبباً للكفر، أو لجهة التنزيل في مقام العقوبة كتنزيل آكل الربا بمنزلة المحارب لله والرسول^(٦)؛ لبيان وحدة الجزاء والعقوبة فيهما، أو لغير ذلك من الجهات.

وأما الشرع فهو ما قامت عليه السيرة العملية للمعصومين عليهم السلام من التشديد على الحكام حذراً من المخدور المذكور، وبضميمة وجوب الاقتداء والتاسي يحكم بوجود الأخذ بها، والشواهد على تشديدهم عليهم السلام كثيرة.

منها: ما أورده في العوالي والمستدرك أن أمير المؤمنين عليه السلام ولّى أبا الأسود الدؤلي القضاء ثم عزله، فقال أبو الأسود له: لم عزلتني وما خنت ولا جنيت؟

(١) الفقيه: ج ٣ ص ٤ ح ٦.

(٢) الفقيه: ج ٣ ص ٥ ح ١٤.

(٣) الكافي: ج ٧ ص ٤٠٨ ح ٢.

(٤) الوسائل: ج ١ ص ٣١ - ٣٢ ح ١٤١٦٣ و ١٤١٦٥ باب ٧ من ابواب وجوب الحج ووشرائطه.

(٥) المصدر نفسه: ح ١٤١٦٤.

(٦) انظر الايتين: ٢٧٨ و ٢٧٩ من سورة البقرة.

فقال ﷺ: ((إني رأيت كلامك يعلو كلام خصمك))^(١) ونلاحظ أن مجرد رفع الصوت لأنه فيه إهانة أو سوء ادب أو لأن فيه نوعاً من التهديد أو الإخافة للمتقاضى أوجب عزله، ومن الثابت أن أبا الأسود الدؤلي كان من الفضلاء الفصحاء، ومن طبقة الشعراء الأولى في الإسلام، وكان من شيعة أمير المؤمنين ﷺ، ويعد من الفرسان والعقلاء، بل وهو الذي ابتكر علم النحو بتعليم أمير المؤمنين ﷺ، لكن مصلحة التشديد في العدل ومحذور الوقوع في خلافه أوجب عزله للأهم والمهم.^(٢)

وفي سيرة أمير المؤمنين ﷺ أنه عزل واليه فوراً لشكوى جاءت بها امرأة من بني همدان هي سودة بنت عمارة حينما شكت واليهم إلى أمير المؤمنين ﷺ لكونه كان يجور عليهم فعزله فوراً،^(٣) وكان ﷺ يراقب أحوال ولاته وعماله ويحاسبهم لكيلا يظلم بعضهم الناس، فكتب ﷺ إلى بعض ولاته حينما بلغه عنه بعض سوء التصرف: ((أما بعد، فقد بلغني عنك أمرٌ إن كنت فعلته فقد أسخطت ربك، وعصيت إمامك، وأخزيت أمانتك، بلغني أنك جرّدت الأرض فأخذت ما تحت قدميك، وأكلت ما تحت يديك، فارفع إليّ حسابك، واعلم أن حساب الله أعظم من حساب الناس والسلام)).^(٤)

والمستفاد من مثل هذه الرواية أن منطق ((من أين لك هذا؟)) إذا لا يجري في سائر الناس فإنه يجري بالنسبة للحاكم لعدم جريان أصالة الصحة فيه؛ لكون

(١) عوالي اللآلي: ج ٢ ص ٣٤٣ ح ٥؛ مستدرک الوسائل: ج ١٧ ص ٣٥٩ ح ٢١٥٨١ باب ١١ من ابواب كتاب القضاء.

(٢) انظر سفينة البحار: ج ٤ ص ٣٢٠ - ٣٢١.

(٣) كشف الغمة: ج ١ ص ١٨٠ - ١٨١.

(٤) نهج البلاغة: ص ٤١٢ الكتاب ٤٠.

الأصل في الحكام والأمراء هو التهمة حذراً من الوقوع في مفاصد الحكم والسلطة. وفي الاختصاص في حديث طويل جاء فيه: ذكر الكوفيون أن سعيد بن قيس الهمداني رآه - يعني علياً عليه السلام - في شدة الحر في فناء حائط، فقال: يا أمير المؤمنين بهذه الساعة؟ - أي كيف تخرج في هذه الساعة الحارة وأنت الحاكم والأمير؟ - قال عليه السلام: ((ما خرجت إلا لأعين مظلوماً أو أغيث ملهوفاً)).^(١)

وفي كتاب المناقب لابن شهر آشوب (رضوان الله عليه) عن ابن مردويه قال: وسمعت مذاكرة أنه عليه السلام دخل عليه عمر بن العاص ليلة وهو في بيت المال فأطفأ السراج وجلس في ضوء القمر، ولم يستحل أن يجلس في الضوء من غير استحقاق^(٢).

وكان من وصاياه عليه السلام التي يكتبها لمن يستعمله على الصدقات: ((انطلق على تقوى الله وحده لا شريك له، ولا ترؤع من مسلماً، ولا تجتازن عليه كارهاً، ولا تأخذن منه أكثر من حق الله في ماله، فإذا قدمت على الحي فانزل بمائهم من غير أن تخالط أبياتهم، ثم امض إليهم بالسكينة والوقار حتى تقوم بينهم فتسلم عليهم، ولا تخدمج - أي لا تبخل - بالتحية لهم، ثم تقول: عباد الله، أرسلني إليكم ولي الله وخليفته لآخذ منكم حق الله في أموالكم، فهل لله في أموالكم من حق فتؤدوه إلى وليه؟ فإن قال قائل: لا، فلا تراجع، وإن أنعم - أي قال: نعم - لك منعم فانطلق معه من غير أن تخيفه أو توعده أو تعسفه - أي تأخذه بشدة - أو ترهقه، فخذ ما أعطاك من ذهب أو فضة، فإن كان له ماشية أو إبل فلا تدخلها إلا بإذنه، فإن أكثرها له، فإذا أتيتها

(١) الاختصاص: ص ١٥٧؛ البحار: ج ٤٠ ص ١١٣.

(٢) مناقب آل أبي طالب: ج ٢ ص ١١٠.

فلا تدخل عليها دخول متسلطٍ عليه، ولا عنيف به))^(١).

وقد اتفقت كلمة المؤرخين على أن أمير المؤمنين عليه السلام كان يعلم بقاتله قبل قتله، وكان يجبر بذلك إلا أنه لم يتعرض إليه بشيء مع أنه الحاكم والسلطان، و في الأخبار أن علياً عليه السلام كان يقول لعبد الرحمن بن ملجم: ((أنت قاتلي)) وكان يكرر عليه هذا البيت:

أريد حياته ويريد قتلي عذيرك من خليلك من مرادي

فيقول له ابن ملجم: يا أمير المؤمنين، إذا عرفت ذلك مني فاقتلني، ويقول له: ((إنه لا يحل ذلك أن أقتل رجلاً قبل أن يفعل بي شيئاً)) فسمعت الشيعة ذلك، فوثب مالك الأشتر والحارث بن الأعور وغيرهما من الشيعة فجردوا سيوفهم وقالوا: يا أمير المؤمنين، من هذا الذي تخاطبه بهذا الخطاب مراراً وأنت إمامنا وولينا وابن عم نبينا، فمرنا بقتله؟ فقال لهم: ((اغمدوا سيوفكم، وبارك الله فيكم، ولا تشقوا عصا هذه الأمة، أترون أنني أقتل رجلاً لم يصنع بي شيئاً))^(٢) وفي بعض الأخبار: ((أنه لا قصاص قبل الفعل))^(٣).

ومن الواضح أن هذه السياسة غاية في مراعاة الاحتياط والعدل وعدم أخذ الناس بالظنة والتهمة، وهي سيرة لم تعرف لها البشرية نظيراً في غير سياسة رسول الله وأمير المؤمنين عليهما السلام، فإن المعروف من أساليب الحكام والأمراء هو أنهم يأخذون من يظنون، أو يتوهمون أنه ينوي لهم سوءاً، فكيف بهم إذا أيقنوا بذلك؟

هذا ولا يخفى عليك أن علم الإمام عليه السلام هنا لا يمنع من عفوه عليه السلام عنه؛

(١) - نهج البلاغة: ص ٣٨٠ - ٣٨١ الوصية ٢٥.

(٢) البحار: ج ٤٢ ص ٢٦٢ - ٢٦٣ ح ٥٨.

(٣) البحار: ج ٤٢ ص ٢٧٥ ح ٥٨.

وذلك لما حقق في علم الكلام من أن علم الإمام بالغيب لا يمنع من وقوع الحوادث النازلة به ونحوها ؛ لأن مما يعلمه الامام أيضا هو حب الله سبحانه لوقوع الحادثة أو نزول البلاء به ؛ لأنه من مقتضيات السنن ، فكان يصبر على ما اراده الله سبحانه حبا وتسليما لما فيه من الخضوع والعبادة ، ولما فيه من زيادة في درجاته وعلو مقاماته ، ولان ذلك مقتضى كونهم القدوة والحجة على الخلق ، ومن هنا فانه على الرغم من علمه بما يجري وسيجري عليه الا انه لم يدع لذلك العلم ان يؤثر في سلوكه او موقفه الخارجي ، لكونهم ﷺ مكلفين بالتعامل مع الناس بالظاهر ، والا لم تتم سنن الامتحان الإلهي الذي لاجله خلق الله تعالى الدنيا ، ولم تتم الحجة التي لأجلها نصب الله تعالى الإمام ، ومن هنا فان السلوك الخارجي للإمام ﷺ في نفسه ومع المجتمع كان مطابقا للظواهر والاسباب العادية كسائر الناس^(١).

كما أن طبائعه البشرية في ظاهرها كسائر الناس . قال سبحانه : { قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إلي }^(٢) وقال عز وجل : { وقالوا مال هذا الرسول يأكل الطعام ويمشي في الأسواق }^(٣) وقال عز وجل : { ثم جعلناكم خلائف في الأرض من بعدهم لننظر كيف تعملون }^(٤) .

وعليه فإن الإمام بحسب ما أعطاه الله من مراتب الإمامة لا ينبغي أن يؤثر في سنة الامتحان والاختبار لسائر الناس في تعاملاتهم معه كما في سنة الله سبحانه

(١) انظر الكافي : ج ١ ص ٢٦١ - ٢٦٢ ح ٤ ؛ البحار : ج ٤ ص ٢٥٧ - ٢٥٩ ح ٥٨ ؛ الفقه (كتاب

البيع) : ج ٤ ص ٢٧١ - ٢٧٢ .

(٢) سورة الكهف : الآية ١١٠ .

(٣) سورة الفرقان : الآية ٧ .

(٤) سورة يونس : الآية ١٤ .

وتعالى ومع البشر، فمع أنه قادر على كل شيء وعالم بكل شيء إلا أنه لا يصرف الظالم عن ظلمه بالغلبة، ولا يمنع عن المظلوم ظلامته بالقهر، ولو أراد الله سبحانه أن يدفع الظلم عن المظلوم ويأخذ بيد الظالم حتى لا يظلم لم يتخلف عنه مراد، ولكن يلازمه ابطال سنة امتحان الناس وهو مناف للحكمة، وهكذا بالنسبة إلى تصرفات رسول الله ﷺ والأئمة الطاهرين (عليهم السلام) الذين بقدره الله وتعليم الله لهم صاروا قدوة وأسوة، فلا يتصرفون بحسب العلوم الغيبية أو القدرات الالهية غالباً، وإنما بحسب الظواهر والاسباب العادية.

وكيف كان، فإن سياسة التشديد هذه لم تنحصر في سياسة مولانا أمير المؤمنين (عليه السلام)، بل هو أسلوب أسسه وصنعه رسول الله ﷺ من قبله، ففي الأخبار: أن رسول الله ﷺ بعث خالد بن الوليد مع جماعة في مهمة الدعوة إلى الإسلام إلى بني جذيمة، وهم من بني المصطلق كان قد سبق أن أسلموا ولم يأمرهم بقتال، فأوقع بهم خالد، وقتل منهم جماعة لترة كانت بينه وبينهم، فبلغ الخبر رسول الله ﷺ فبكى النبي، وقام وصعد المنبر ورفع يديه إلى السماء، وقال ثلاثاً: ((اللهم إني أبرأ إليك مما صنع خالد بن الوليد، اللهم إني أبرأ إليك مما صنع خالد بن الوليد، اللهم إني أبرأ إليك مما صنع خالد بن الوليد)) ثم دعا النبي ﷺ علي بن أبي طالب (عليه السلام)، فدفع إليه سفظاً - أي صندوقاً - من الذهب، وأمره أن يذهب إلى بني جذيمة ويدفع إليهم ديات الرقاب وما ذهب من أموالهم، فجاء علي (عليه السلام) وقسم المال كالتالي:

(١) دفع أولاً ديات المقتولين ظلماً إلى ورثتهم عن كل واحد منهم ألف دينار ذهب، وهو ما يعادل ثلاثة آلاف ومائتين وخمسين غراماً تقريباً من الذهب الخالص.

- ٢) دفع إليهم ثانياً ثمن كل جنين غرة، يعني عبداً أو أمة.
- ٣) ودفع إليهم ثالثاً ثمن ما فقدوه من المبالغ والعقل والمقصود من المبالغ الأواني المعدة لسقي الكلاب أو إطعامهم، والعقل هي الحبال التي تربط بها أيدي وأرجل الإبل.
- ٤) دفع إليهم رابعاً ثمن ما ربما فقدوه مما لم يعلموا بفقدته مما أخذه خالد أو من كان معه أو مما تلف أثناء القتال.
- ٥) دفع إليهم خامساً ثمناً لروعة نساءهم وفزع صبيانهم.
- ٦) دفع إليهم سادساً مقابل كل مال فقدوه مثله من المال.
- ٧) دفع إليهم سابعاً ما لا ليرضوا عن رسول الله ﷺ.
- ٨) دفع إليهم ثامناً ما يفرح به عيالهم وخدمهم بقدر ما حزنوا.
- ثم رجع علي ﷺ إلى النبي ﷺ وأخبره بما فعل من توزيع الذهب عليهم بشمانية أقسام، فقال: ((يا رسول الله ﷺ، عمدت فأعطيت لكل دم دية، ولكل جنين غرة، ولكل مال مالا، وفضلت معي فضلة فأعطيتهم لميلغة كلابهم وحبلة رعاتهم، وفضلت معي فضلة فأعطيتهم لروعة نساءهم وفزع صبيانهم، وفضلت معي فضلة فأعطيتهم لما يعلمون وما لا يعلمون، وفضلت معي فضلة فأعطيتهم ليرضوا عنك يا رسول الله)) فتهلل وجه النبي ﷺ وضحك حتى بدت نواجذه، وقال: ((يا علي، أعطيتهم ليرضوا عني رضي الله عنك)) ثم قال ﷺ: ((يا علي، إنما أنت مني بمنزلة هارون من موسى إلا أن لا نبي بعدي))^(١) إلى غير ذلك من الشواهد العظيمة الدالة على مستوى كبير من التشديد يمارسه

(١) البحار: ج ٢١ ص ١٤٢ ح ٥؛ الارشاد ج ١ ص ٥٥؛ الخصال: ص ٥٦٢؛ الكامل: ج ٢ ص ٢٥٥-

٢٥٦؛ الامالي (للشيخ الطوسي): ص ٥١٠.

الحاكم المعصوم عليه السلام على الرغم من عصمته وتسديده الغيبي من الله سبحانه ، ليكون قدوة وأسوة لغيره في ملازمة ذلك ، حذراً من الوقوع في مفاسد السلطة وطغيان السلطان .

سؤال وجواب

وهنا ربما يرد سؤال يقول : إذا كان خالد بن الوليد قد قتل بني جذيمة لعداوة كانت في الجاهلية بينه وبينهم فلماذا لم يقتص رسول الله صلى الله عليه وآله منه ، ويقتله بهم قصاصاً ، مع أن الدية متأخرة رتبة عن القصاص في قتل العمدة؟ والجواب عن ذلك من وجوه عديدة :

الأول: أنه يشترط في القصاص أن يكون بطلب من ولي الدم ، وحيث إن بني جذيمة وهم أصحاب الدم لم يطلبوا القصاص انتقل الحكم إلى الدية .

الثاني: أن رسول الله صلى الله عليه وآله بما أنه هو الولي للجميع بالولاية المطلقة حتى لأولياء الدم وذلك بحكم القرآن الكريم ، حيث يقول الله عز وجل : { النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم }^(١) فكان للنبي صلى الله عليه وآله أن يعفو عن القصاص إلى الدية .

الثالث: أن تزامم المهم والأهم اقتضى ترك القصاص إلى الدية حذراً مما كان يترتب على القصاص في تلك الظروف الخاصة بالرسالة وبالرسول صلى الله عليه وآله من الاضرار ، حيث كان المسلمون على أبواب الفتح الإسلامي والنصر الواسع ودخول الناس في دين الله أفواجاً بعد فتح مكة مباشرة ، فمثل هذا القصاص في تلك الظروف ربما كان يؤدي إلى رعب المسلمين وحدوث البلبلة فيهم ، مما كان أضرّ على حاضر الإسلام ومستقبله ، وكم لذلك من نظائر في تاريخ الرسول صلى الله عليه وآله وأمير المؤمنين عليه السلام كما شهدت به كتب التواريخ^(٢) .

(١) سورة الاحزاب : الآية ٦ .

(٢) انظر السياسة من واقع الاسلام : ص ٣١ .

ملامح العدالة العملية

تتجلى العدالة العملية للحاكم في أمور، لعلّ من أهمّها ما يلي:

الأول: مراعاة مصلحة الأمة في دينها ودنياها

فليس للحاكم سواء كان فقيهاً أو منصوباً من قبله الخروج عن ذلك، وإلا استحق العزل؛ وذلك إما لكونه شرطاً في ضمن العقد، أو لكونه مقتضى حكم العقل لاستقلاله بحسنه، أو مقتضى السيرة العملية للمؤمنين، حيث نص الشارع على وجوب مراعاتها في مثل قوله سبحانه: ﴿ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيراً﴾^(١) الدالة على أن سبيل المؤمنين بنفسه ملاك وحجة على الناس، ومنه الحاكم، أو لكون الاخلال في رعاية ذلك يدخله في مصاديق الغش والخيانة، وهما من أعظم القبائح عقلاً والمحرمات شرعاً.

وفي الخبر عن مولانا أمير المؤمنين عليه السلام: ((وإن أعظم الخيانة خيانة الأمة، وأفظع الغش غش الأئمة))^(٢) ويعضد ذلك المرتكز العقلائي القائم على أن الحكومة ليست من مخترعات الشرع، بل هي أمر دائر بين العقلاء، وجرت عليه سيرتهم منذ قديم الأيام في تدبير أمورهم الاجتماعية والسياسية والمعاشية، والشارع المقدس أمضاها لكن مع قيود وشرائط.

ومن المعلوم أنها شرّعت بين العقلاء لحفظ مصالح المجتمع وغبطة الناس صغيرهم وكبيرهم وإن قل من قام به وأدى حقه كما هو المشهود في سياسة الدول في التاريخ، فالحكومة القائمة على أساس حفظ مصالح الناس وتطبيق العدل

(١) سورة النساء: الآية ١١٥.

(٢) نهج البلاغة: ص ٣٨٣ الكتاب ٢٦.

بينهم أمضاها الشارع المقدس ، فليس للفقهاء ولا غيره ترخيص في الأخذ بغير ما هو المصلحة للناس .

هذا مضافاً إلى ما ربما يمكن قوله من أن المنصرف من بعض أدلة ولاية الفقيه هو اشتراط المصلحة ، كما في مثل حديث : ((مجري الأمور))^(١) فإن المتبادر منه عرفاً أن مجاري أمور إصلاح المجتمع وإقامة نظام الأمة بيد الفقيه لا مطلقاً وإن كان فيه ضرر على الأمة ، أو لم يكن فيه مصلحة ، وعلى فرض عدم الانصراف فإن القرينة العقلية تصلح لحمله على ذلك ، فتصرف الاطلاق الى ماكان فيه مصلحة الامة ؛ بدهاه ان جعل مجاري الامور بيده وتسويغ تصرفه حتى فيما كان فيه مضرة او خلى من المصلحة قبيح لمنافاته للحكمة ، وقريب منه يقال في رواية : ((الحوادث الواقعة))^(٢) فإنها إشارة إلى الحوادث المهمة التي ترتبط بكيان الأمة وسعادتها الدينية والدنيوية ، بل لو قلنا بأنها تشمل كل حادثة فلا شك أن الرجوع إليهم إنما هو لإصلاح أمر الحوادث والأخذ بما هو أحرى وأصلح لا أن الأمر مفوض إلى الفقيه يأتي بما يشاء ، ويحكم بما يريد حتى فيما كان على خلاف مصلحة الامة ، ويقوم لذلك دليلان :

أحدهما: سيرة النبي الأعظم ﷺ والائمة الطاهرين عليهم السلام ، حيث لم تستقر إلا على ذلك ، فلم يثبت التأريخ مورداً من الموارد إلا وقد أخذوا بما هو صلاح الأمة ، وما هو أجمع لمصلحة المؤمنين ، وكلماتهم متضافرة في هذا المجال ، وقد عرفت بعضها مما تقدم^(٣) .

(١) تحف العقول : ص ١٧٢ .

(٢) الوسائل : ج ٢٧ ص ١٤٠ ح ٣٣٤٢٤ باب ١١ من ابواب صفات القاضي .

(٣) الكافي : ج ٨ ص ٢٩٥ - ١٩٦ ح ٤٥٤ ؛ وانظر ص ٣٣٠ ح ٥٠٦ ؛ وانظر مناقب آل ابي طالب : ج ٢ ص ٥٧ - ٧٩ ؛ البحار : ج ٤٤ ص ٢٦ ح ٩ ؛ كشف الغمة : ج ٢ ص ٥٢٧ ؛ البحار ج ٤٢ ص ٢٥٨ ح ٥٨ .

ثانيهما: الآيات والروايات الكثيرة الدالة على وجوب تحري الصالح أو الأصلاح على أئمة المسلمين وقادتهم، وأنه لا يجوز لهم غير ذلك، لعل منها قوله تعالى: {ولينصرنَّ الله من ينصره إن الله لقوي عزيز} الذين إن مكناهم في الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر والله عاقبة الأمور^(١) حيث دلت على أن الحكومة طريق لمراعاة هذه المصالح الأخروية والدينية للأمة، كما دلت على أن النصر الإلهي للدولة والشعب متوقف على مراعاة هذه المصالح إما لجهة المبادلة بين حسن الفعل والثواب وقبحه والعقاب، أو للأثر الوضعي الذي قرره الله سبحانه في الكون من ترتب الآثار الحقيقية على أفعال الإنسان، ومن الآيات الدالة على ذلك قوله سبحانه حاكياً عن شعيب: {إن أريد إلا الإصلاح ما استطعت وما توفيقي إلا بالله} ^(٢) فإنها دالة على أن الإصلاح مطلوب لذاته في تصرفات الأنبياء والأئمة عليهم السلام الذين نصبهم الله سبحانه سادةً وحكاماً على الناس، والآية ظاهرة في الحصر لكونها إثباتاً بعد النفي، فيستفاد منها بمفهوم المخالفة أنه إذا كان الحاكم أو الإمام لا يريد الإصلاح في تصرفاته كانت حكومته باطلة، وعمله محرماً.

ولعلّ من الآيات الدالة على ذلك قوله سبحانه وتعالى: {ولا تقربوا مال اليتيم إلا بالتي هي أحسن} ^(٣) فإنه يفهم منها الأولوية في عدم جواز التصرف في أمور الأمة بدون الصلاح؛ وذلك لعدم الشك في كونه أهم من مال اليتيم، ولعلّ مما يؤيده ما اتفقت عليه كلمة الفقهاء من أن الفقيه الذي هو ولي من لا ولي له

(١) سورة الحج: الآية ٤٠ - ٤١ .

(٢) سورة هود: الآية ٨٨ .

(٣) سورة الانعام: الآية ١٥٢ .

من القاصرين وما أشبه لا يجوز له أن يتصرف في أموالهم إلا بالتي هي أحسن ،
فكيف بالتصرف في أنفسهم؟^(١)

هذا وربما يمكن أن يستدل لذلك أيضاً بقوله سبحانه : { وكتبنا له في
الألواح من كل شيء موعظة وتفصيلاً لكل شيء فخذها بقوة وأمر قومك
بأخذوا بأحسنها }^(٢) بضميمتين :

الأولى: القول بحجية الشرائع السابقة ولو بواسطة الاستصحاب.

الثانية: دعوى أن الأخذ بالأحسن عرفاً هو ما كان فيه المصلحة ، ولا
يكفي فيه عدم المفسدة.

هذا بعض ما يمكن الاستدلال به من الآيات الشريفة.

وأما الروايات فهي متضاربة.

منها: ما ورد عنهم عليهم السلام : ((لئلا يتوى حق امرئ مسلم))^(٣) وفي رواية
أخرى : ((لا تبطل حقوق المسلمين بينهم))^(٤) بتقريب أن عدم ملاحظة المصلحة
هو إبطال لحق المسلمين ، فمثلاً إذا كانت قيمة الطائرات في الأسواق مليون دينار
مثلاً وتمكن الحاكم أن يشتريها بمليون إلا خمسين ألف فلم يفعل ذلك فإنه يصدق
عرفاً أنه أبطل حق المسلمين ، بل وربما يصدق عليه أنه ضيعهم وضيع حقوقهم ،
مما يصدق عليه في كثير من الأحيان أنه أضرهم فتشمله أدلة لا ضرر ونحوها.
ومنها: ما في نهج البلاغة : ((أيها الناس ، إن لي عليكم حقاً ، ولكم عليّ

(١) انظر كشف الغطاء: ج ١ ص ٢٠٩ ؛ العناوين: ج ٢ ص ٥٥ - ٥٦٠ ؛ عوائد الايام: ص ٥٥٥ - ٥٦٢ .

(٢) سورة الاعراف: الآية ١٤٥ .

(٣) مستدرک الوسائل: ج ١٧ ص ٤٤٧ باب ٤٦ من ابواب كتاب الشهادات ح ٢١٨٢٦ ؛ عوالي اللآلي:

ج ١ ص ٣١٥ ح ٣٦ ؛ البحار ج ٥١ ص ٣٧٥ ؛ فقه الرضا: ص ٣٠٨ .

(٤) الكافي: ج ٧ ص ١٩٨ ح ٢ ؛ التهذيب: ج ٧ ص ٣٨٣ ح ١٥٤٤ .

حق ، فأما حركم عليّ فالنصيحة لكم ، وتوفير فيئكم عليكم ، وتعليمكم كيلا تجهلوا ، وتأديبكم كيما تعملوا))^(١) وفيه أيضاً : ((وأعظم ما افترض سبحانه من تلك الحقوق حق الوالي على الرعية ، وحق الرعية على الوالي ، فريضة فرضها الله سبحانه فجعلها نظاماً لألفتهم ، وعزاً لدينهم ، فليست تصلح الرعية إلا بصلاح الولاية ، ولا تصلح الولاية إلا باستقامة الرعية))^(٢) فالوالي لا بد أن يكون سبباً لنظام الأمة ، وعزاً لدينهم ، وحافظاً لمصالحهم ، لا أن يفعل فيهم ما يشاء من دون رعاية لها .

ومنها: ما في الكافي ، وقد ذكر باباً لما يجب من حق الإمام على الرعية ، وحق الرعية على الإمام ، وفيه عن أبي حمزة قال : سألت أبا جعفر عليه السلام ما حق الإمام على الناس؟ قال : ((حقه عليهم أن يسمعوا له ويطيعوا)) قلت : فما حقهم عليه؟ قال : ((يقسم بينهم في السوية ، ويعدل في الرعية))^(٣) .

وفي مرفوعة عبد العزيز بن مسلم عن الرضا عليه السلام : ((إن الإمامة هي منزلة الأنبياء وإرث الأوصياء ، إن الإمامة خلافة الله وخلافة الرسول صلى الله عليه وآله ، ومقام أمير المؤمنين عليه السلام ، وميراث الحسن والحسين (عليهما السلام) ، إن الإمامة زمام الدين ونظام المسلمين وصلاح الدنيا وعز المؤمنين ، إن الإمامة أسس الإسلام النامي وفرعه السامي ، بالإمام تمام الصلاة والزكاة والصيام والحج والجهاد))^(٤) إلى غير ذلك مما هو كثير ومتضافر ،^(٥) بل متواتر مما يغنينا عن ملاحظة أسنادها .

(١) نهج البلاغة : ص ٧٩ الخطبة ٣٤ .

(٢) نهج البلاغة : ص ٣٣٣ الخطبة ٢١٦ .

(٣) الكافي : ج ١ ص ٤٠٥ ح ١ ؛ البحار : ج ٢٧ ص ٢٤٤ ح ٤ .

(٤) الكافي : ج ١ ص ٢٠٠ ح ١ .

(٥) انظر الكافي : ج ١ ص ٤٠٥ باب ما يجب من حق الامام على الرعية وحق الرعية على الامام .

ويؤيد ذلك كله ما ذكره في علم الكلام في باب وجوب نصب الإمام بعد النبي ﷺ من أن الإمامة لطف واللفظ واجب، أما الصغرى فمعلومة للعقلاء، إذ العلم الضروري حاصل بأن العقلاء متى كان لهم رئيس يمنعهم عن التغالب والتهاوش، ويصدّهم عن المعاصي، ويعدّهم ويحثهم على فعل الطاعات، ويبعثهم على التناصف والتعادل كانوا إلى الصلاح أقرب، ومن الفساد أبعد، وهذا أمر ضروري لا يشك فيه عاقل^(١).

وعليه فإنه إذا كان الإمام المعصوم ﷺ كذلك فما ظنك بغير المعصوم مع أنه يظهر من طائفة من الروايات أنهم ﷺ مالكون للأرض وما فيها،^(٢) بل الدنيا وما فيها للإمام^(٣)، ومع ذلك لم نر منهم في عصر حكومتهم على الناس وعند بسط أيديهم إلا العمل بما هو خير وصلاح للأمة، لا ما هو صلاح لأنفسهم، بل كانوا يؤثرون أنفسهم لصلاح الناس، ويعانون ويعيشون الجوع والفقر والألم لأجل مصالح الناس، فما بالك بالفقيه فضلاً عن غيره.

هذا وربما يستدلّ لذلك أيضاً بالإجماع والعقل، أما الإجماع فهو المدعى في المسألة ممن شرح العروة الوثقى في باب التقليد وولاية الفقيه، كما ذكره السيد الاستاذ **قدس سره**^(٤)، وأما العقل فمضافاً إلى الجهات المتقدمة فإنه يمكن الاستدلال به من جهة أخرى، وهي أن جعل الولاية إنما هو باعتبار المحافظة على مصلحة المسلمين، فعدم رعايتها سواء بنحو الوقوع في المفسدة أو الاكتفاء بعدم المفسدة

(١) كشف المراد: ص ٣٨٨؛ تلخيص الشافي: ج ١ ص ٥٩-٦١؛ حق اليقين: ج ١ ص ٢٥٢.

(٢) الكافي: ج ١ ص ٤٠٨ ح ٣؛ التهذيب: ج ٤ ص ١٤٤ ح ٤٠٣؛ الوسائل: ج ٩ ص ٥٤٨ ح ١٢٦٨٦ باب ٤ من ابواب الانفال؛ المصدر نفسه: ج ٢٥ ص ٤١٤ ح ٣٢٢٤٦ باب ٣ من ابواب احياء الموات.

(٣) الكافي: ج ١ ص ٤٠٨-٤١٠ الاحاديث ٢ و ٤ و ٦ و ٧ و ٨؛ وانظر الجواهر: ج ١٦ ص ٢-٥.

(٤) الفقه (كتاب الحكم في الاسلام): ج ٩٩ ص ٥٩.

هو ناقضا للغرض الذي جعلت لأجله الولاية، وبذلك يظهر أن قول بعضهم بكفاية عدم المفسدة في ذلك مستدلاً عليها بالأصل محل منع.

الثاني: مشاوره أهل الخبرة

وخصوصاً في تشخيص المصالح وتعيين الأهم والمهم من الموضوعات واتخاذ القرارات والخطط التي ترسمها الدولة أو تتبعها؛ وذلك لما عرفت من أن الموضوعات التي تدور عليها سياسة الحكومة على أقسام: منها ما يكون شرعياً محضاً منصوباً عليه في الكتاب والسنة أو فروعها من الأدلة كالصلاة والصيام والحج والطواف وغيرها من أشباهها، والأخرى ما ليس كذلك، بل هو عرفي يرجع في تشخيصه إلى العرف، وهذا على نحوين:

أحدهما: موضوع صرف فيمكن معرفته من قبل الجميع، فيعرفه العالم والجاهل والمتعلم وغير المتعلم، كالماء المطلق والمضاف والدم والبول، والفراسخ في باب صلاة المسافر وصيامه، والغنم والبقر في أبواب الزكاة، وغيرها من أشباهها، ولا شبهة في حجية نظر العرف العام فيه، والشرع يتبعه في ذلك.

ثانيهما: موضوع خفي لا يمكن تشخيصه أو معرفته إلا بعد علم وخبرة ودقة نظر، فيحتاج فيه إلى الخبراء من أهل العلوم والفنون والاختصاصات المختلفة، مثل: مسائل الطب والهندسة، والحرب والصلح، والشؤون المالية والاقتصادية، وتحديد المصالح العامة للدولة والأمة، وإيجاد الموازنات بين الحاجات والإمكانات، ووضع الخطط الخمسية أو العشرية أو غيرها لتحسين الأوضاع الاقتصادية، أو إجراء الانتخابات وما أشبه، ففي مثل هذه الموارد غير المنصوبة شرعاً ولا المعلومة عرفاً ينبغي مراجعة أهل الخبرة في شأن كل واحد منها، وهي ما يصطلح عليها بين الفقهاء والأصوليين بالموضوعات المستنبطة حتى

لو كان الحاكم فقيهاً، بل يجب ذلك لأنه من قبيل رجوع الجاهل إلى العالم في مورد العلم الذي دلّ عليه الشرع والسيرة العقلانية، أو هو من قبيل الفحص عن الموضوع وتشخيصه الذي يحكم العقل بوجوبه لكونه طريق الطاعة، مضافاً إلى أنه مقدمة الواجب الذي يحكم العقل والشرع في مثله بوجوبه حتى عند القائلين بعدم وجوبها شرعاً.

هذا في أصل التقسيم ووجوب الرجوع لأهل الخبرة، لكن هل يكتفى بأهل الخبرة بالوثاقة أم يشترط فيهم العدالة والإيمان؟ احتمالان، بل قولان، لكن الظاهر أنهم إذا كانوا مؤمنين ومن عدول المؤمنين كان أحسن وأفضل، ولا يبعد استحبابه، بل ما دام يمكن الوصول إلى أهل الإيمان مع توفر الخبرية فلا ينبغي الرجوع إلى غيرهم، ولكن قد لا يكون الخبراء إلا من غير أهل الإيمان مع الأمن منهم والوثاقة بهم، فحينئذٍ لا مناص من الرجوع إليهم، ولكن مع مراعاة الاحتياط والحذر اللازمين، وهذا ما تعضده بعض المرويات عن السيرة، حيث حكى عن معالجة مولانا أمير المؤمنين عليه السلام عندما ضربه ابن ملجم عند طيب غير مسلم^(١)، مضافاً إلى سيرته عليه السلام حينما أمر عبد الله بن رواحة لتخمين مقدار الثمر لأخذ الزكاة، وغيرها من أمثالها^(٢).

وعليه فإن من شرائط الحاكم ومؤهلاته التنصيبية هو رجوعه إلى أهل الخبرة في كل موضوع يحتاج فيه إلى ذلك، وإلا كان مضيعاً لمن يعول، ومبطلاً لحقوق المسلمين، فيستحق به العزل.

(١) انظر البحار: ج ٤٢ ص ٢٣٤ ح ٤١ .

(٢) الحدائق الناضرة: ج ٢١ ص ٣٤٣ ؛ السنن الكبرى (لبيهقي) : ج ٤ ص ١٢٢ .

الثالث: العلم بضوابط الاحكام وتطبيقها

إن الأحكام تتبع العناوين ولا تخلو واقعة من الوقائع من حكم إلهي واقعي أو تعبدي. نعم هناك ترتب طولي بين تلك العناوين، فلا يجوز تطبيق العنوان الثانوي في صورة تامة الموضوع للعنوان الأولي ومنجزية الحكم فيه مع عدم المانع من تطبيقه، كما لا يجوز تطبيق العنوان الأولي في صورة منجزية الحكم الثانوي ووجود المانع من الأولي، فإن لكل واحد من الحكمين موضوعه ومورده، والتقدم الرتبي بينهما يمنع من تطبيق أحدهما في موضع الآخر، والنسبة بينهما في مواقع الاجتماع هي الحكومة؛ لتقدم العناوين الثانوية على العناوين الأولية في صورة التعارض؛ وذلك لأنها ضرورات، وهي استثناءات تقدر بقدرها، فلا مجال لتقديم العنوان الأولي على الثانوي في صورة التعارض؛ لاستلزامه لغوية الثانوي بخلافه في صورة تقديمه.

وعليه فإنه يجب على الحاكم أن يكون عالماً بضوابط تطبيق الأحكام على عناوينها الأولية والثانوية، وإلا سقطت عن الأهلية؛ وذلك لأن التطبيق المعكوس للأحكام ينشأ عادةً من احتمالات ثلاثة:

أحدها: الجهل.

ثانيها: العصيان.

ثالثها: الاشتباه.

والفرق بينها أن الأول يختص بالجهل البسيط، والثاني بالعلم مع تعمد التطبيق الخاطئ، والثالث يختص بالجهل المركب، فإن كان التطبيق الخاطئ ناشئاً من الاحتمال الأول يسقط الحاكم عن الأهلية؛ لما عرفت من شرطية العلم والخبرة، وإن كان من الثاني يسقط أيضاً للفسق من جهة إقدامه على التشريع

المحرم بالأدلة الأربعة، وقد عرفت شرطية العدالة فيه، وإن كان من الثالث فإنه لا يسقط عن الأهلية إلا بعد الإلغات والتعليم ومشاورة أهل الخبرة وإصراره على الخطأ بعد ذلك لدخوله موضوعاً في القسم الثاني.

وبذلك يظهر أن التقسيم الثلاثي للأحكام الشامل للثلاثين المتقدمين مضافاً إلى الحكم الولائي الناشئ من سلطة الحاكم وولايته غير تام إذا أريد من الثالث أنه حكم مستقل عن الحكمين الأولين، وليبان ذلك نقول: إن بعض الفقهاء من متأخري المتأخرين والمعاصرين قسموا الأحكام الشرعية إلى ثلاثة أقسام هي:

١ - أحكام أولية.

٢ - أحكام ثانوية.

٣ - أحكام ولائية.

وقالوا: إن الحاكم غير مقيد بالأخذ بالأحكام الأولية والثانوية دائماً، بل له حكم مستقل ينشأ من ولايته وسلطنته، وهذا الحكم في عرض الأحكام الأولية والثانوية؛ لتكونه من المزج بين الأحكام التشريعية والإجرائية، والفرق بينها أن الأحكام الأولية مثل: وجوب الصلاة والزكاة والجهاد. والثانوية مثل: نفي الضرر والجرح والأهم والمهم ولزوم حفظ النظام ونحوها، هي أحكام كلية إلهية وقوانين عامة شرعية تنطبق على موضوعاتها في ظروفها الخاصة؛ ولذا تكون من مهام الفقهاء جامعي الشرائط، بخلاف الحكم الولائي فهو حكم جزئي من ناحية الحاكم، ويقع أمره بيده أيضاً، ويحصل ذلك من تطبيق القوانين الكلية على مصاديقها الجزئية، ولا يختلف الحال فيه بين المعصوم وغير المعصوم.

مثلاً: ما حصل في فتوى المجدد الشيرازي رحمته الله في تحريم استعمال التنبك

لإلغاء اتفاقية الحكومة الإيرانية مع بريطانيا، وعده للاستعمال في عداد محاربة

الإمام صاحب العصر والزمان عجل الله تعالى فرجه الشريف لم ينشأ هذا التحريم من الحكم الشرعي الأولي أو الثانوي ؛ لأن الأولي منه هو الحلية المستفادة من أصالة الحل لعدم قيام الدليل على الحرمة ، والثانوي منه غير محرز ؛ بداهة أنه ينحصر في مثل الضرر والخرج ونحوها ، وهي تختص بالشؤون الشخصية الخاصة ، ولا تجري في الأمور العامة على ما ذهب إليه البعض^(١) ، وإنما كان هذا الحكم ولائياً ناشئاً من ولايته العامة ﷺ ومقام نيابته عن الإمام المعصوم ﷺ في رعاية شؤون المسلمين وحفظهم من الأخطار الخارجية .

ومثل هذا مستفاد ايضاً من مسألة سمرة بن جندب حينما رفض الاستئذان في دخوله بستان الرجل الأنصاري بحجة وجود نخلته فيها ، كما رفض المقايضة بنخل آخر في موضع آخر يعطيه له رسول الله ﷺ ، وكذا رفض استبدالها بما عرضه عليه النبي الأعظم ﷺ من إعطائه نخلًا في الجنة . قال رسول الله ﷺ : ((اذهب للأنصاري حينما وجد سمرة مستعصياً على المصالحاة ورفع الخصومة :))^(٢) وقلعها وارم بها إليه فإنه رجل مضار ، ولا ضرر ولا ضرار في الإسلام))^(٣) حيث قالوا : إن هذا الحكم لم يكن ناشئاً عن تشريع في نفي الضرر ، وإنما هو حكم ولائي ناشئ من سلطنه النبي ﷺ في حل الخصومات الواقعة بين المسلمين وولايته على أموال الأمة وانفسهم^(٣) .

والثمرة الفقهية المترتبة على ذلك كثيرة .

(١) انظر بيان الاصول : ج ٥ ص ٦٦ ؛ قاعدة لا ضرر ادلتها ومواردها : ص ٢٢٥ - ٢٢٧ ؛ عوالي

اللائي : ج ١ ص ٢٢٠ ح ٩٣ .

(٢) الفقيه ج ٣ ص ١٤٧ ح ٦٤٨ ؛ الكافي ج ٥ ص ٢٩٢ ح ٢ ؛ الوسائل ج ٢٥ ص ٤٢٧ - ٤٢٩ ح ٣٢٢٧٩

باب ١٢ من ابواب احياء الموات ؛ التهذيب ج ٧ ص ١٤٦ - ١٤٧ ح ٦٥١ .

(٣) مصباح الاصول : ج ٢ ص ٥٣٢ .

منها: أن الحكم الولائي خاص وجزئي ولا يجب فيه الاقتداء والتأسي وإن وجبت الطاعة له في حينه ؛ لكونه يرجع إلى كل مسألة مسألة وظروفها وملابساتها، كما أنه شأن الحاكم لا غير، بخلاف الحكيم الأولي والثانوي، وحيث إن المقام لا يسمح لنا للدخول في تفصيل ذلك نكتفي بالحاصل الذي ذهب إليه الأعلام ممن صنفوا الأحكام إلى ثلاثة. هذا ولكن الظاهر أن التقسيم المذكور لا يرجع إلى حاصل ؛ بدهة إمكان رجوع الحكم الولائي إلى أحد الحكيمين الأولين ؛ لأن كل حكم ولائي لا بد وأن يرجع إلى عنوان كلي ينطبق عليه، والمثالان المذكوران يرجع الأول منهما إلى حكم كلي، وهو أن كل ما يوجب تضعيف المسلمين وكسر شوكتهم ويسبب هيمنة الأعداء عليهم يعد حكماً من المحاربة لمولانا صاحب العصر والزمان عجل الله تعالى فرجه الشريف، واستعمال التباك في تلك الظروف كان بنظر الفقيه الجامع للشرائط من مصاديق ذلك، فيحكم بهذا الحكم الولائي باتاً.

فإذا ارتفعت العلة الموجبة له يحكم بجوازه، وذلك ليس لمقام الولاية والسلطنة، بل لتبدل موضوع الحكم كما وقع كلاهما للسيد الميرزا الشيرازي الكبير رحمته، وكذا الكلام فيما ورد عن رسول الله ﷺ بقطع النخلة، فإنه ﷺ أمر بقطعها لكونه صغرى دليل لا ضرر الذي علل القلع به الظاهر في أنه عنوان كلي وانطبق المورد عليه، وكذا الكلام في حكم الفقيه برؤية الهلال فإنه ينشأ من الأخذ بالشهادة وتطبيق أدلة حجيتها على مصاديقها الخاص^(١).

ومثله حكم الفقيه الولائي بلزوم إعداد القوة وأخذ الاستعداد، وأخذ مقدار من الأموال زيادة عن الحقوق الشرعية في برهة من الزمن ؛ لغرض الدفاع

(١) العروة الوثقى: ج ٢ ص ١٤٤ - ١٤٥ ؛ مستمسك العروة: ج ٨ ص ٤٥٩ ؛ عوائد الايام: ص ٥٤٧ .

أو مجاهدة الأعداء أو تطوير البلد، فإن الحكم الكلي في جميع هذه المقامات معلوم، وهو قوله تعالى: {واعدوا لهم ما استطعتم من قوة} (١) أو وجوب مقدمة الواجب، أو لا ضرر، أو الأهم والمهم، وما أشبه ذلك من أدلة وعناوين يطبقها الفقيه على مواردنا حينما يرى صدق الموضوع في الخارج، ويحرض الناس عليه بمقتضى وظيفته وتكليفه.

والشواهد الفقهية لما ذكرنا منتشرة في أبواب الفقه المختلفة، فمن القسم الولائي ما يدخل فيه نصب أمراء الجيوش والقضاة والموظفين في دائرة الحكومة، فإنها أحكام إنشائية في مواردنا، وتحصل من تعيين الحاكم لمن توفرت فيه الصفات المعتمدة في هذه المناصب، وأحياناً يطبق الفقيه الأحكام الخاصة المتفرعة عن كبرياتها الكلية من الأحكام الأولية، كالأمر بمجباية الزكاة والأخماس ووضعها في مواضعها، وإعداد القوى لحرب الأعداء، وتعيين زمان الحرب والصلح إلى غير ذلك من الموارد.

وتارة ثالثة يطبق أحكاماً خاصة حاصلة من تطبيق كبريات الأحكام الثانوية على مواردنا، كإيجاب العمل بما يقتضي النظام في مثل: تنظيم مرور السيارات في الشوارع داخل البلاد وخارجها، فإنها وإن كانت تتنافى مع سلطنة الناس على أنفسهم لكن مقدمة الواجب الناشئة من لزوم حفظ النفوس والدماء وأمن السبل وما أشبه ذلك تجيز للفقيه أن يطبق عليهم النظام وإن خالف السلطنة فيه ما دامت المصلحة الأخرى أهم، وكتحريم بعض التجارات مع الأجانب، أو إيجاد بعض الزراعات في برهة من الزمن لكسر شوكة الأعداء، أو لمصلحة الاكتفاء الذاتي، أو لمنع تدخل الأعداء في سوق المسلمين، وحفظ نظام

(١) سورة الانفال: الآية ٦٠ .

أرزاق الناس ، والقيام بدفع غلاء الاسعار وقحط الاسواق مما يكون تركه مضرة للناس ، لا سيما الفقراء ونحوهم ، وقسم منها يكون لدفع ظلم الظالمين واعتداء بعض الناس على بعض ، كاجبار الحاكم المحتكرين على بيع الطعام على الناس في وقت الحاجة الشديدة^(١) ، بل وغيره من الضروريات مع الحاجة ،^(٢) وتعيين الأسعار فيما يحتاج إليه المجتمع عند وقوع الإجحاف من قبل بعض التجار وذوي الصناعات والحرف في التسعير وما أشبه ذلك^(٣).

وقد وردت الإشارة إلى كثير من هذه الأقسام في عهد مولانا أمير المؤمنين عليه السلام الذي كتبه إلى مالك الأشتر حين ولاء مصر^(٤) ، كما له نظائر من بعض الجهات في العهود التي عهدتها رسول الله صلى الله عليه وآله إلى بعض أمرائه حينما أرسلهم إلى بعض البلاد^(٥) ، ولكن كل هذه الأحكام تدور في فلك الأحكام الكلية الإلهية التي وردت في الكتاب والسنة من الأحكام الكلية والثانوية ، ولا يخرج التطبيق عن أحد هذين الحكمين ، فليس للوالي حكم خاص في عرض الأحكام الإلهية يسمى بالحكم الولائي ، بل له أحكام إجرائية في طولها ، ولعل مراد من صنف الأحكام إلى أولية وثانوية وأضاف لها ثالثاً - وهو الأحكام الولائية - أراد ذلك منه^(٦) ، لكنه ميز الحكم الولائي بالذكر لأهميته ، أو للقيّد التوضيحي لا الاحترازي ؛ إذ ليس للحاكم حتى الفقيه التشريع وجعل الأحكام

(١) النهاية ونكتها: ج ٢ ص ١١٤ - ١١٦ ؛ الشرايع: القسم الثاني ص ٢٨٦ ؛ الروضة البهية: ج ٢

ص ٣٥ ؛ مسالك الافهام: ج ٣ ص ١٩١ - ١٩٣ ؛ المكاسب: ج ٤ ص ٣٦٣ - ٣٧٤ .

(٢) المختلف: ج ٥ ص ٧٢ ؛ مسألة ٣٤ ؛ الفقه (كتاب البيع): ج ٥ ص ٢٣٥ - ٢٣٦ .

(٣) الفقه (كتاب البيع): ج ٥ ص ٢٣٠ .

(٤) انظر نهج البلاغة: ص ٤٢٦ - ٤٤٥ الكتاب ٥٣ .

(٥) السيرة النبوية (لابن هشام): ج ٤ ص ٢٣٧ .

(٦) انظر قاعدة لا ضرر ادلتها ومواردها: ص ١١٧ .

الكلية مما لم يرد في الشرع منه دليل ، لكونه اجتهادا في مقابل النص ، بل وليس للرسول والإمام المعصوم عليه السلام ذلك ، بل كل ما يقولونه هو من وحي الله وإذنه ، كما قال سبحانه : { وما ينطق عن الهوى ان هو إلا وحي يوحى }^(١) وقال تبارك وتعالى : { ولو تقول علينا بعض الأقاويل لأخذنا منه باليمين ثم لقطعنا منه الوتين }^(٢) فدللت الأدلة على أن الله سبحانه وتعالى قد أكمل دينه ولم يبق شيئا إلا وقد أنزل فيه حكماً حتى ارش الخدش ،^(٣) كما لا توجد واقعة ليس فيها حكم إلهي ، وفي الروايات الشريفة : ((ما من شيء يقربكم إلى الجنة ويبعدكم عن النار إلا وقد أمرتكم به ، وما من شيء يقربكم إلى النار ويبعدكم عن الجنة إلا وقد نهيتكم عنه))^(٤) كما في الاحاديث المتضاربة .

ومما ذكرناه يظهر عدم الفرق الجوهرى بين الحكم الولائى والأحكام التشريعية الأولية والثانوية ؛ إذ الأحكام الولائية في الغالب ترجع إلى الأحكام الثانوية لكون المسائل الراجعة إلى الأحكام الولائية ترجع في الواقع إلى تشخيص الموضوع ؛ لما عرفت من أنها تقع في طريق إجراء الأحكام الكلية الإلهية ، بخلاف الأحكام الكلية ، فوظيفة الفقيه بما انه مفت ومجتهد استنباط هذا القسم من الأحكام من الكتاب والسنة وفروعهما من الأدلة ، ولكن بما أنه وال وحاكم ، فمهمته تطبيق الكليات على مواردنا ، وهذا ليس بحكم جديد غير الحكمين الأولين .

وعليه فإن الأحكام الولائية إنما تقع في طول الأحكام الشرعية الأولية

(١) سورة النجم : الآية ٣ .

(٢) سورة الحاقة : الآية ٤٦ .

(٣) التهذيب : ج ١٠ ص ٢٢٨ ح ٨٩٩ .

(٤) البحار : ج ٦٧ ص ٩٦ ح ٣ ؛ الكافي : ج ٢ ص ٧٤ ح ٢ .

والثانوية لا في عرضها ؛ لكونها في رتبة الموضوع ، بينما تلك في رتبة الحكم . ومن الواضح أن تشخيص الموضوع ليس بحكم شرعي حتى يصنف الحكم الجامع للأصناف الثلاثة ، وإنما الحاكم يشخص الموضوع بحكم سلطانه وولايته بحسب موازين الشورى والرجوع إلى أهل الخبرة وما أشبه ذلك ، ثم ينظر إلى الأحكام الكلية الإلبيهية ، ويرى انطباق أي الاحكام على هذا الموضوع ، وفي الجميع ينبغي أن يكون الحاكم عالماً وعارفاً بكيفية تطبيق الأحكام في مواردنا ، فلا يخرج عن ضوابطها وقوانينها ، فيطبق الحكم الأولي في موقع الثانوي وبالعكس ؛ لأنه بذلك يخرج عن الأهلية .

ومن ذلك يظهر أيضاً رجوع القرارات الإدارية التي تصدرها الدولة وأحكامها بتفاصيلها إلى الحكّمين الأولين أيضاً ، وليست هي حكماً رابعاً غير الولائي يقع في عرض الحكم الأولي أو الثانوي كما قد يدعى ظهوره من كلمات البعض ، فإن كل ذلك يدخل تحت الكبريات الكلية في العناوين الأولية أو الثانوية ، وعليه كما أن مثل صنع الخمر وبيعه محرمان في أصل الشريعة ، فإذا أصدرت السلطة الإدارية في الدولة تعميماً إدارياً يمنع من صنع الخمر وبيعه واتخذت إجراءات وتدابير في سبيل تنفيذ ذلك فإنه يدخل تحت العناوين الأولية من باب تطبيق النص الدال على الحرمة الشامل حتى لمثل بيعه ، أو يدخل في باب تعليم الجاهل ، أو في باب النهي عن المنكر وما أشبه ، فكذلك إذا ألزمت مؤسسات الدولة وإداراتها مزارعي العنب بأن يجففوا منه مقداراً معيناً مثلاً ، أو ألزمتهم بأن يصدروا أو لا يصدروا العنب إلى الخارج ، فهذان أمر ونهي إداريان لكنهما يدخلان تحت العناوين الأولية من وجوب حفظ النفوس ، أو التنافس على الخير ، أو التجارة ، أو التوسعة على الناس ، أو نحو ذلك ، أو يدخل تحت

العناوين الثانوية من الأهم والمهم، أو دفع الضرر الناشئ من عدم التجفيف أو ما أشبه ذلك.

هذا في مجال ما يقيد من سلطة الإنسان على نفسه وماله في قرارات الدولة. وكذا الكلام بالنسبة إلى قرارات الدولة في شأن الطبيعة، فإنه يظهر في الإجراءات التي تتخذها الإدارات بالنسبة إلى الطبيعة ذات الحقوق العامة، وما يسمى عادة بالمباحات الأصلية من قبيل الأراضي والمياه الجوفية والسطحية والغابات والمناجم والحياة البرية والأنهار والفضاء^(١)، كما لو وضعت نظماً وقيوداً لاستعمالها وكيفية الاستعمال أو حدوده أو الانتفاع به، فإن كل ذلك لا يخلو من رجوعه إلى أحد الحكمين المذكورين.

وعليه فإن ما ربما يتوهم أو يتصور من كلمات بعض الفقهاء من وجود أحكام ولائية وأخرى إدارية فغير تام، وإنما الأحكام لا تخلو من صنفين: إما أولية وإما ثانوية، وهذا ما ينبغي على الحاكم للدولة الإسلامية معرفته حتى يكون مؤهلاً لتولي هذا المقام. هذا بعض ما يرتبط بشروط الحاكم بشخصيته الحقيقية والحقوقية بنحوها، وهناك جملة من الشروط الأخرى ترجع في مجملها إلى واحدة من الشروط المتقدمة، ولا يسعنا المجال لبيانها هنا.

(١) انظر الفقه (كتاب احياء الموات) : ج ٨٠ ص ١٩٩ - ٢٠٠ .

المبحث الرابع

في آليات ممارسة السلطة

وتفصيل الكلام فيه يتم عبر تمهيدين وفصول.

التمهيد الأول: في ادلة وجوب اتخاذ آليات للسلطة

الظاهر أنه لا توجد نصوص خاصة تعين أسلوباً خاصاً في ممارسة السلطة سوى بعض العمومات أو الإطلاقات أو الأدلة اللبية القائمة على لزوم إقامة النظم وحفظ النظام وتولي الشؤون والمصالح العامة بأدلة الحسبة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والأهم والمهم ودفع الضرر ونحو ذلك من عناوين أولية أو ثانوية.

وأما تعيين الصغريات وتحديد الطرق والأساليب التي تمارس بها هذه الأحكام فالظاهر أنه موكول إلى العرف والعقلاء، أو أهل الخبرة، كما هو الشأن في تحديد سائر الموضوعات العامة أو الخاصة، وهذا ما يحكم به العقل والشرع، ويمكن الاستدلال لذلك من وجوه:

الوجه الأول: العقل

ويمكن بيانه من جهتين:

الأولى: الملازمة، لحكمه بلابديّة اتخاذ الوسائل والأسباب لممارسة السلطة؛ بداهة عدم قدرة الحاكم عقلاً أو عادةً على القيام بمهام السلطة بمفرده، كما أن تركها قبيح وحرام؛ لأنه يؤدي إلى تضييع المسؤولية وإبطال الحقوق

والفوضى واختلال النظام، فيتعين عليه اتخاذ الآليات لوجوب ما لا يتم الواجب إلا به. هذا ما يحكم به العقل، وأما الشرع فهنا يتبع حكم العقل، إما لجهة الملازمة بين ما يحكم به العقل ويحكم به الشرع، أو لجهة استلزام المحذور العقلي وهو التناقض فيما لو أراد الشرع أن يحكم بالمنع مما يحكم به العقل، وهو خلاف الحكمة، وقد عرفت طائفة من الأدلة النقلية والعقلية على ذلك بما قد يغني عن مزيد من البيان. هذا من ناحية أصل الدليل، وعلى فرض الشك لعدم صحة الأدلة المتقدمة أو لعدم تماميتها فإن القاعدة العملية التي ينبغي التمسك بها حينئذ هي أصالة الإباحة في الأشياء الجارية في كل ما لم يرد فيه دليل على المنع أو الإلزام، وهي تقضي فيما نحن فيه بجواز اتخاذ ما تراه الأمة أسلوباً ناجحاً في ممارسة السلطة، سواء كان ما اختارته هو المصداق الفاضل أو الأفضل أو أحد المصاديق.

نعم يخرج من ذلك ما قام الدليل على وجوبه، كما لو كان هو الأسلوب أو المصداق المنحصر؛ بداهة حكومة اللابدية العقلية على الأصل المذكور، لكون العقل أمارة والاباحة أصل، والامارة حاکمة على الأصل على مبنى جمع من الأصوليين،^(١) أو واردة عليه على مبنى آخرين،^(٢) وهو الحق فيما نحن فيه؛ بداهة أن أصالة الحل والإباحة تجري في كل ما لا يعلم أو لم يرد فيه البيان، وحكم العقل فيما نحن فيه بيان، ومعه لا يبقى موضوع للبيان ولا لعدم العلم. هذا فيما إذا قام الدليل على الوجوب، وربما يقوم الدليل على الحرمة

(١) فرائد الاصول: ج ٢ ص ٧٠٦؛ نهاية الافكار: ج ٣ ص ١٩٥ - ١٩٨؛ اجود التقريرات: ج ٣ ص ٢٨٤؛ حقائق الاصول: ج ٢ ص ٥٣٣؛ الاصول: ج ٢ ص ١٢٧؛ مصباح الاصول: ج ٣ ص ٢٤٧ - ٢٥١.

(٢) كفاية الاصول: ص ٤٢٩؛ عناية الاصول: ج ٦ ص ١٣؛ منتقى الاصول: ج ٧ ص ٧٦.

كاتخاذ الأعداء أو الملحدين أو الأحزاب المحاربة للدين أو الوزراء والمدراء من غير الثقات، أو الطابور الخامس، أو ما أشبه ذلك، فإنه لو اتخذت مثل هذه الفئات آلات لممارسة السلطة فإن أدلة الحرمة في مثلها تمنع من الأصل المذكور على ما ربما ستعرفه.

وكيف كان، فإنه ربما يمكن القول بأن طرق ممارسة السلطة وآلياتها ترجع إلى اختيار الأمة بنحو مباشر، وإلى ممثلها كالحاكم أو المجلس أو أهل الحل والعقد بنحو غير مباشر، فما اختارته الأمة بالنحوين يعد مشروعاً وينبغي العمل به شرعاً وعقلاً كما هو مقتضى الجمع، وعلى فرض الشك فإن الأصل الحاكم في كل ما لا دليل عليه هو الإباحة، مما يعطي الحكومة حرية اختيار ما تراه مناسباً من آليات ممارسة السلطة.

الثانية: المقدمة، لحكمه بوجوب الأخذ بالمقدمات إذا خيف فوات الواجب بسبب الترك، وهو ما يعبر عنه في مصطلح الفقهاء والاصوليين بالمقدمات المفوتة،^(١) ومن الواضح أن العقل بعد حكومته بوجوب إنشاء الإدارة ووجوب ممارسة السلطة لحفظ الأنفس والأعراض والأموال والحقوق ونحوها يحكم بوجوب اتخاذ ما يقع في طريق الواجب أيضاً، كما يدل على تقييد الأصول الأولية القاضية بعدم ولاية أحد على أحد بين الناس، والأصول العملية القاضية بالحل والإباحة في البيئة والطبيعة.

وتفترق المقدمات المفوتة عن المقدمة الواجبة بوجوه لا يسعنا المجال لبيانها، هذا ومن المعلوم أن إدراك العقل وحكمه غير قابل للتقييد والتخصيص لما ثبت في

(١) انظر نهاية الافكار: ج ١ ص ٢٩٨؛ العروة الوثقى: ج ١ ص ٣٣٥-٣٣٨؛ مستمسك العروة الوثقى: ج ٤ ص ٣١٩؛ مهذب الاحكام: ج ٤ ص ٣٣٤.

محل من أن القاعدة العقلية لا تقبل التخصيص ، فلا يمكن رفع اليد عن دليل وجوب المقدمات المفوتة بالنسبة إلى ما نحن فيه ، بل لا بد من الالتزام بالوجوب فيه كسائر موارد الواجبات الشرعية التي تتوقف على شروط ومقدمات ، وحيث إن الآليات والوسائل من مقدمات الواجب يحرم تفويتها.

الوجه الثاني: عقلي شرعي

وهو ما يستفاد من الأدلة العقلية والنقلية القائمة على ضرورة وجود الدولة والسلطة ، فإنها تدل بالدلالة الالتزامية أو التضمنية أو بدلالة الاقتضاء ونحوها على وجوب اتخاذ الوسائل والأسباب لممارسة السلطة ، حيث إن من اللوازم البينة لتكوين الدولة ممارسة جملة من السلطات ذات الصلة الحيوية بشؤون المجتمع العامة ، كالطرق والمواصلات والاتصالات والصحة والتعليم وشؤون البيئة والمواد الغذائية وتنظيم استهلاك المواد الطبيعية والسلع والمياه وغير ذلك.

ومن الواضح أنه كلما ازداد المجتمع تنوعاً واتساعاً وتمدناً وارتباطاً بغيره من المجتمعات الأخرى ازدادت الحاجة إلى تنظيم حياته وأنشطته والتنسيق بينها ، وهذا يستدعي مزيداً من الآليات والسلطات ، ولا يمكن أن تتكون دولة متماسكة قادرة على الاستمرار والتقدم دون أن تنشأ فيها هيئات وقنوات تمارس السلطة على المواطنين في هذه المجالات.

ولا شك في أن الدليل الذي دل على مشروعية تكوين الدولة ونصب الحكومة يدل على مشروعية تكوين هذه الآليات والأسباب ، كما أنه يدل على شرعية سلطة من يتولى هذه المهام التي تقتضيها ممارستها لمهمتهم الإدارية في المجتمع دفعاً لمحدوري اللغوية والتناقض ؛ إذ لا دولة ولا سلطة للحكومة من دون

تنظيم المجتمع ، ولا يمكن أن يوجد تنظيم من دون سلطات تمارسها هيئات أو جماعات أو قنوات أو أشخاص في مجالات متنوعة على المجتمع بنحو عام ، وحفظاً لدليل مشروعية إقامة الدولة ونصب الحكومة عن اللغوية أو العبيثية أو التناقض عن أدلة الشرعية يتعين القول : بأن ممارسة السلطة الإدارية على الإنسان وعلى بيئته الخاصة والعامة كالطبيعة مثلاً في المجتمع مشروع ، وأن الأوامر والنواهي والتطبيقات التي تصدرها وتتخذها الهيئات الحاكمة المنصوبة لتولي مهمات الإدارة والتنظيم في المجتمع شرعية في الجملة ، وتجب طاعتها ، وتحرم معصيتها في الجملة .

الوجه الثالث: بناء العقلاء على وجوب حفظ النظام

إن من التكاليف الشرعية القطعية هو وجوب حفظ النظام العام كما عرفته غير مرة وحرمة الإخلال به ، وهو واجب كفائي إذا قام به البعض من المكلفين المؤهلين له من أبناء المجتمع سقط عن الباقي ، وإن لم يقيم به من فيه الكفاية أثم الجميع ، كما هو الشأن في ضابطة الواجب الكفائي^(١) .
ومن الواضح أن حفظ النظام يتوقف على إدارة شؤون المجتمع على نحو يجعل حاجاته المادية والمعنوية ميسرة بقدر الإمكان ، بحيث تنتظم العلاقات والتكافل الاجتماعي ، ويمتنع العدوان ولو في الجملة ، ويدفع عن الناس خطر الفوضى . وقد درج الفقهاء على ذكر كل ما يتوقف عليه انتظام الحياة العامة في المجتمع بما يتناسب مع محيط كل منهم بحسب عصره وظروفه ، وصرحوا بوجوب القيام بالأعمال التي يقتضيها حفظ النظام العام في هذا الشأن أو ذاك من شؤون الحياة العامة ، ولعل الباحث في الكتب الفقهية المفصلة يجد أن الفقهاء تعرضوا في

(١) انظر كفاية الاصول: ص ١٤٣ ؛ اجود التقريرات: ج ١ ص ٢٧١ ؛ الاصول: ج ١ ص ٣٧٨ - ٣٨٢

كثير من أبواب الفقه لهذه الأمور، كما أن جانباً كبيراً مما كتب في المصنفات المخصصة لبحث القضاء^(١) وإحياء الموات^(٢) والحدود والتعزيرات^(٣) قد بحث في هذه الأمور تفصيلاً أو في الجملة.

وأكثر هذه الأمور التي يتوقف حفظ النظام عليها لا تتوقف على إذن أحد؛ وذلك لأن الأمر بها تكليف شرعي مباشر موجه إلى المكلفين وإلى أفراد المجتمع المؤهلين، وإذا كان بعض هذه الأمور يتوقف القيام به على إذن الفقيه الجامع للشرائط فقد صرح الفقهاء في موارد كثيرة من أبواب الفقه بأنه في حالة فقد الفقيه أو تعذر الوصول إليه أو تعذر تصديده بثبوت الولاية لعدول المؤمنين من ذوي الأهلية^(٤)، بل حتى فساقهم من ذوي الأهلية - على قول^(٥) - على القيام بهذا العمل، أو ذاك مما تقتضيه حاجات وضرورات الحياة في المجتمع؛ وذلك لأن الفوضى والهرج والمرج واختلال النظام من أخطر المفاسد التي ينبغي دفعها، ولا يجوز التساهل أو التفريط فيها مطلقاً.

هذا والظاهر أنه ليس في الشريعة ما يلزم بأن تبقى هذه الأمور في عهدة

-
- (١) المبسوط: ج ٨ ص ٨٤؛ الشرايع: القسم الرابع ص ٣١٦ - ٣١٧؛ الدروس: ج ٢ ص ٦٦؛ مسالك الافهام: ج ١٣ ص ٣٣٨ - ٣٤٢؛ الفقه (كتاب القضاء): ج ٨٤ ص ٥١ - ٥٨.
- (٢) المبسوط: ج ٣ ص ٢٧٣؛ مسالك الافهام: ج ١٢ ص ٣٩١ و ص ٤٢٨ و ص ٤٤٠ - ٤٤١؛ الجواهر: ج ٣٨ ص ١٠١؛ الفقه (كتاب احياء الموات): ج ٨٠ ص ٤٢ - ٥٦ و ص ٧١ - ٨٧.
- (٣) المختلف: ج ٤ ص ٤٧٥ مسألة ٨٦؛ الشرايع: القسم الاول ص ٢٦٨؛ الدروس: ج ٢ ص ٤٧؛ مسالك الافهام: ج ٣ ص ٤٨٧؛ شرح تبصرة المتعلمين: ج ٤ ص ٤٦٢؛ مهذب الاحكام: ج ١٥ ص ٢٢٦ - ٢٢٩.
- (٤) المكاسب: ج ٣ ص ٥٦١؛ المكاسب والبيع: ج ٢ ص ٣٣٩؛ الفقه (كتاب البيع): ج ٥ ص ٦٢.
- (٥) الحاشية على المكاسب (للإيرواني): ج ٢ ص ٣٨٥؛ الحاشية على المكاسب (للأصفهاني): ج ٢ ص ٤٠٨.

الأفراد على نحو التطوع أو حصرها في صنف خاص ، بل يمكن للمجتمع أن ينظمها ويقسم العمل فيها ويكلف هيئات وأشخاصا للقيام بالأعمال اللازمة في المجالات المتنوعة ومراقبة الأنشطة المختلفة ، مما يعود بشكل أو بآخر الى انتظام الحياة العامة في المجتمع ، من قبيل جلب الأغذية والأدوية والآلات ، ونظم الأسواق وتوزيع المواد الغذائية ونحوها ، وتوفير المياه وتيسير سبل التعليم والتربية بشتى مستوياتهما ، وتزويد المجتمع بالخبرات العلمية اللازمة لحفظه وتقديمه من أطباء ومهندسين وصيادلة وخبراء زراعيين وحرفيين في شتى المجالات ، والعناية بالنظافة والصحة العامة والدفاع المدني والإسعافات في المدن وغيرها.

وهذه الهيئات من قبيل المجالس البلدية والنقابات ومجالس إدارة المصالح العامة والخدمات من قبيل الكهرباء والمحروقات والمياه والصحة والتعليم وغير ذلك.

ومن الواضح أن القيام بهذه الأمور كلها على وجهها الصحيح الذي يحفظ النظام العام يتوقف على القرارات الملزمة ، وعلى اتخاذ الإجراءات والتدابير التي يتوقف حفظ النظام العام على احترامها والالتزام بها ، وهذا يقتضي وجوب امتثالها وترتب مسؤوليات على عصيانها ومخالفتها.

فإذاً دليل وجوب حفظ النظام يدل على مشروعية تكوين الإدارة من قبل الحكومة ، وعلى شرعية ممارسة السلطة الإدارية ووجوب امتثال أوامرها ونواهيها وإجراءاتها من قبل الموظفين ؛ إذ ليس النظام الذي يجب حفظه على الجميع مطلقاً إلا المهمة الكبرى التي تقوم بها الدولة عبر هيئاتها وإداراتها كسلطة ؛ إذ يمكن الاستفادة شرعية ممارسة السلطة مما ورد في باب الحسبة التي هي مظهر من مظاهر ولاية الأمة على نفسها ، وللفقيه ولاية في بعض مواردها عليها.

وقد استدلل الفقهاء على وجوب القيام بالأمر الحسبية بعمومات من الكتاب والسنة واطلاق الإجماع، وبضرورة العقل الحاكم بوجوب حفظ النظام، أو حفظ النواميس والأعراض وما أشبه، ومورد الحسبة هو كل معروف علم من الشريعة إرادة وجوده في الخارج شرعاً. ولا يخفى أن المقصود من المعروف هنا ليس ما يراد به في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فإن المقصود منهما في ذلك الباب الواجبات والمحرمات الشرعية، وأما المقصود من المعروف فيما نحن فيه هو الأمور التي يتوقف عليها انتظام حياة المجتمع بحيث يعم أثرها إذا وجدت، كما يعم ضررها إذا فقدت. ولم يتوجه التكليف بها إلى شخص معين أو جماعة معينة، وإنما كلف بالقيام بها كل قادر عليها ومؤهل من الأمة، ولو فقد القادرون والمؤهلون في ذلك لوجب على الأمة إعدادهم وتأهيلهم من باب الحسبة، ومن باب وجوب حفظ النظام أيضاً، وعليه فإنه يظهر بأن الحسبة والمؤهلين من الذين يقومون بهذه الشؤون هم أيضاً آلة من آليات ممارسة السلطة والحكم، ولهم الولاية في ممارسة هذه الشؤون، ولكن هل هذه الولاية في عرض ولاية الفقيه أم في طولها؟ أقوال:

الأول: أنها في طول ولاية الفقيه، وهو المشهور^(١)؛ ولذا يشترط في التصدي لها إذن الفقيه في صورة تعذر تصديه، ويسقط هذا الشرط في صورة عدم وجوده.

الثاني: أنها ولاية مستقلة، وتقع في موازاة ولاية الفقيه وفي عرضها،

(١) الفقه (كتاب البيع) : ج ٥ ص ٦٣ .

وهذا ما ربما يستفاد من كلمات جمع من الفقهاء^(١).

الثالث: التفصيل بين الأمور الشخصية والعامة، بجمل الأولى على الطولية والثانية على العرضية؛ بداهة أن موارد الحسبة يمكن تقسيمها إلى قسمين:

أحدهما: ما يتعلق بقضايا الأشخاص من قبيل القاصرين باليتم والجنون وما أشبهه، أو الغائب والممتنع.

ثانيهما: ما يتعلق بقضايا النظام العام في المجتمع والمصالح العامة والشؤون الإدارية للسلطة والحكم.

وقد عين الشارع للقيام بالقسم الأول ولايات مخصوصة، هي ولاية الأب والجد، وفي طولها ولاية الإمام عليه السلام، وفي طولها متفرعة عنها ولاية الفقيه ضمن الشروط التي عرفت بعضها، وتأتي في طول ولاية الفقيه عند فقدانه أو تعذره ولاية عدول المؤمنين بل وغيرهم - على قول - للاكتفاء بالوثيقة.

والقسم الثاني جعله الشارع من جملة موارد ولاية الأمة على نفسها، وهي ثابتة من حيث المبدأ حتى مع وجود المعصوم عليه السلام، إلا أنها معلقة؛ لأنه الحاكم السياسي الفعلي، وهو الولي.

وأما في عصر الغيبة فهي فعلية بصرف النظر عن وجود الفقيه وعدمه، وعليه فولاية عدول المؤمنين المؤهلين في هذا القسم من أمور الحسبة، وهي من الولايات الأصلية غير المتفرعة عن ولاية أحد على هذا القول، وهي كما ذكره أنها مجال من مجالات ولاية الأمة على نفسها في عصر الغيبة، وقد مر وسيمر

(١) حاشية المكاسب (للاصفهاني): ج ٢ ص ٤٠٢؛ مجمع الفائدة والبرهان: ج ٩ ص ٢٣٢؛ المكاسب والبيع: ج ٢ ص ٣٣٩.

عليك المزيد عن ذلك.

وكيف كان، فإن إدارة شؤون المجتمع بما يحفظ مصالحه ويجلب إليه المنافع التي يحتاجها ويمنع من حدوث الفوضى فيه من أعظم موارد الحسبة أهمية في نظر الشارع المقدس، فتكون مشمولة لأدلتها، ويتعين حينئذ اتخاذ الوسائل والأسباب لممارستها. هذا من حيث الدليل والأصل، ولكن من حيث الاستقراء الخارجي فالظاهر أن هناك عدة آليات قامت عليها أنظمة الحكم في مختلف دول العالم، كما أن هناك آليات أخرى انفردت بها الدولة الإسلامية على ما يستفاد من بعض الأدلة، مضافاً إلى السيرة - في الجملة - يمكن جعلها قواعد أساسية لممارسة السلطة والحكم بعد تهذيبها وتطبيقها مع الموازين الشرعية وقواعد الإسلام.

التمهيد الثاني : في آليات الحكم الإسلامي

إن الاستقراء الخارجي يدلنا على عدة آليات لممارسة السلطة قامت عليها أنظمة الحكم في مختلف دول العالم ، وهي قد تتفق مع موازين الإسلام في الأصل وإن كان للشرع في تفاصيلها وجزئياتها رأي توسعاً أو تضيقاً ، كما أن هناك آليات أخرى انفرد بها النظام الإسلامي على ما يستفاد من مجمل أدلته اللفظية واللبية يمكن جعلها فيما نحن فيه قواعد أساسية لممارسة السلطة ، ومن أهمها ثلاث :

١ - الأحزاب السياسية.

٢ - القوى الاجتماعية.

٣ - الأمور الحسبية.

ولا يخفى أن ممارسة السلطة بواسطة هذه الآليات يمكن أن ينظر إليها من جهة القمة ، أي الحكومة تارة ، وتارة من جهة القاعدة ، أي الشعب بشرائحه وأصنافه ، لكونه مسلطاً على نفسه واختياراته ، فيحق له اتخاذ الآليات التي بها يمارس تلك السلطات. وتفصيل الكلام فيها ياتي في الفصول الآتية .

الفصل الأول

في الأحزاب والانظمة الحزبية

ويمكن البحث فيه تارة من جهة الكبرى ، أي وجوب النظم والتنظيم ولو في الجملة ؛ للملازمة بين الحزب والتنظيم ، او المطابقة ، وتارة من جهة الصغرى ، أي في الصيغة الخاصة للتنظيم التي قامت عليها أنظمة الحكم في عدة من دول العالم ، كونه الأسلوب الأفضل لممارسة السلطة المتقابلة ، أي سلطة الشعب وسلطة الدولة .

أما البحث الكبروي فالظاهر أنه من القضايا التي قياساتها معها ؛ لعدم الخلاف في ضرورة التنظيم ووجوبه ، فنحن في غنى عن إثبات الأدلة المفصلة على وجوبه ؛ وذلك لكونه سنة من سنن الكون كما يشهد به الوجدان ؛ بداهة أن الكون بما له من أجزاء وعناصر قائم على النظم والنظام . قال تعالى : { ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت }^(١) وقال عز وجل : { وانبتنا فيها من كل شيء موزون }^(٢) وقال تعالى : { انا كل شيء خلقناه بقدر }^(٣) .

فما من شيء في الوجود إلا ويخضع إلى نظم متقن في اصله ووجوده ، بل

(١) - سورة الملك : الآية ٣ .

(٢) سورة الحجر : الآية ١٩ .

(٣) سورة القمر : الآية ٤٩ .

وفي فعله وآثاره، ولا بد للإنسان من التماشي مع هذا النظام لكي يحقق أغراضه، ويعيش آمناً مطمئناً وسعيداً في الحياة، وإلا ارتطم بالسفن الكونية وحطمته قوانينها.

هذا مضافاً إلى أن التنظيم ضرورة من ضرورات الحياة الإنسانية التي تحكم بها الفطرة، وهو ما قامت عليه سيرة العقلاء المتصلة بزمان المعصوم عليه السلام في مختلف شؤونها الهامة وغيرها، كما يظهر من دوائرههم ومؤسستهم ومصانعهم ومزارعهم ومتاجرهم ومدارسهم وجيوشهم ومعاهدهم وغيرها من الشؤون الخاصة والعامة، فضلاً عن قيام الأدلة الأربعة على وجوبه في الجملة، خصوصاً فيما يتعلق بالأعمال التي يتوقف عليها حفظ النفوس والأعراض والأموال العظيمة، بل لا يبعد القول بأنه من ضرورات العقيدة، كما قد يستظهر ذلك من أدلة وجوب نصب الإمام والخليفة كما فصل في علم الكلام،^(١) فضلاً عما عرفته مما تقدم من مباحث ضرورة وجود الحكومة والدولة والحاكم وغيرها من الأدلة العقلية والنقلية، ولعلّ من هنا جاء الأمر بالتنظيم أو التوصية به في وصايا الأنبياء والأولياء عليهم السلام كما عن مولانا أمير المؤمنين عليه السلام في وصيته لأولاده عليهم السلام حيث قال: ((أوصيكمما وجميع ولدي... بتقوى الله ونظم أمركم))^(٢) وهو في مقام الإنشاء كما يعضده السياق، وكونه في مقام الوصية لأولاده عليهم السلام لا يخصص الوارد، وتعضده الضرورة القاضية بأن التنظيم قوة، وقد أمر الله سبحانه وتعالى بإعدادها بقوله تعالى: {واعدوا لهم ما استطعتم من قوة} ^(٣) بداهة أنه إذا لم يتلاحم المجتمع في تنظيم واسع وقوي فسيعتريهم الضعف، ويتغلب عليهم الأعداء،

(١) انظر كشف المراد: ص ٣٨٨ - ٤٠٠ .

(٢) نهج البلاغة: ص ٤٢١ الوصية ٤٧ ؛ البحار: ج ٤٢ ص ٢٥٦ ح ٧٨ .

(٣) سورة الانفال: الآية ٦٠ .

وهي من الملاكات التي يستقل العقل بقبحها وحكم الشرع بجرمتها، وهذا ما قامت عليه سيرة الرسول الأعظم ﷺ ومولانا أمير المؤمنين ﷺ، كما تضافر نقله في التواريخ، فمثلاً في حرب بدر كان المسلمون زهاء ثلاثمائة^(١) والكفار زهاء ألف،^(٢) وكان الكفار مدججين بالسلاح، أما المسلمون فكانوا شبه عزل،^(٣) وفي قبال ذلك لم يكتف الرسول الأعظم ﷺ بالإيمان القلبي في الحرب، وإنما أضاف إلى ذلك التنظيم الخارجي، وقد ذكر بعض المؤرخين أن الرسول الأعظم ﷺ جعل كل مائة من أصحابه في دائرة ظهور بعضهم إلى بعض، ووجههم إلى الخارج، وعندما بدأ المشركون بهجومهم على المسلمين لم يستطيعوا من الإحاطة بهم، وتبعثوا حول هذه الحلقات الكبيرة^(٤).

وبمثل هذا التنظيم استطاع المسلمون أن ينتصروا على الكفار الذين لم تكن لهم هذه القدرة التنظيمية العالية، كما أن ذلك يظهر جلياً في إرسال رسول الله ﷺ للرسول^(٥) وتنصيب القضاة والولاة^(٦) والمبلغين والمعلمين^(٧) وأئمة الجماعة والجمعة^(٨)، مما يكشف عن أنه ﷺ اتبع التنظيم في إدارة الدولة والحكم، كما أن ذلك يظهر جلياً في كتاب مولانا أمير المؤمنين ﷺ لمالك الاشر، حيث قسم الناس

(١) مناقب آل ابي طالب: ج ١ ص ١٨٧؛ السيرة النبوية (لابن هشام): ج ٢ ص ٧٠٦.

(٢) الطبقات الكبرى: ج ٢ ص ١٥.

(٣) انظر المغازي: ج ١ ص ٢٦؛ السيرة النبوية (لابن هشام): ج ٢ ص ٦٦٦؛ الطبقات الكبرى: ج ١ ص ١٧ - ٢٠.

(٤) السبيل الى انهاض المسلمين: ص ٤٧؛ وانظر تاريخ الطبري: ج ٢ ص ٤٤٦ - ٤٤٩.

(٥) انظر تاريخ الطبري: ج ٢ ص ٦٤٤ - ٦٥٧.

(٦) السيرة النبوية (لابن هشام): ج ٢ ص ٦١٢ وج ٤ ص ٢٤٦.

(٧) السيرة النبوية (لابن هشام): ج ٢ ص ٤٣٤.

(٨) المصدر نفسه: ص ٤٣٥؛ تاريخ الطبري: ج ٢ ص ٣٩٥.

إلى أصناف، ووضع لكل صنف أميراً وحاكماً وما أشبه ذلك^(١).

هذا ولا يخفى أن العالم المعاصر يعتمد على التنظيم في تدبير أموره المختلفة، وقد جاء في بعض التقارير أن للصهاينة (٥) ملايين منظم، وفي تقرير آخر أن للاتحاد السوفياتي قبل التفكك بين ١٢ مليوناً إلى ٢٥ مليون منظم، كما أن للصين الشيوعية ما لا يقل عن (٢٠ مليون) منظم، وللبلاد الأوروبية مع أمريكا (٥٠ مليون) منظم، سواء في التنظيمات الحزبية أو الثقافية أو غيرها؛^(٢) بدهة أنه لا يمكن تدبير الأمور في مختلف شؤون الحياة إلا بواسطة المنظمات والأفراد الذين ينتمون إليها، كما لا يمكن العيش في هذا الجو المشحون بالتنظيمات بلا تنظيم، فضلاً عما أراد مواجهة هذه الجيوش من التنظيمات المختلفة بواسطة التفرق والتبعثر والتمزق أو بالأعمال الفردية، وفي هذا الشأن قال السيد الاستاذ (رضوان الله عليه) في كتابه السبيل إلى إنهاء المسلمين: لقد قلت لبعض مسلمي لبنان أنكم ستواجهون مصيراً سيئاً إن لم تنظموا أنفسكم. قالوا: ومن أين تقول ذلك، قلت: من منطق التاريخ، ومنطق الأحداث، قالوا: وكيف؟! قلت: إنكم محاطون بتنظيم صليبي في داخل لبنان، وتنظيم صهيوني في إسرائيل، فأنتم بين تنظيمين معادين، ومع ذلك فإنكم مبعثرون، ومن الطبيعي أن ينتصر من له تنظيم على من لا تنظيم له، ولا يكفي أن يقول أحد إنني مع الحق ولا يعمل شيئاً؛ لأن الحق يأمرك بالتنظيم، ويأمرك بأن تعلق ولا يعلق عليك، يأمرك أن تأخذ بالأسباب الطبيعية لا أن تجلس وتكسل وتقول: إنني على صراط الله، والآخرون على صراط الشيطان!! وماذا كانت النتيجة؟! إنها

(١) نهج البلاغة: ص ٤٢٦ - ٤٤٥ الكتاب ٥٣؛ الوسائل: ج ٢٧ ص ٢٢٣ - ٢٢٤ ح ٣٣٦٤٨ باب (٨)

من ابواب اداب القضاء .

(٢) السبيل الى انهاء المسلمين: ص ٤٦ .

المشاكل والكوارث التي شاهدها الكل بأم أعينهم.

وسواء كان السبب هو القصور أو التقصير فإن النتيجة حصلت كما في سائر الأسباب الطبيعية، فإن من لم يشرب الماء ولو لعدم وجود الماء لا بد أن يصيبه الضرر. إن النتيجة ليست متوقفة على العلم والجهل، أو الإمكان وعدمه، فالدنيا دار أسباب ومسببات، والمسببات تتولد بشكل قهري من الأسباب، سواء وجدت الأسباب بعمد أو بغير عمد، وإن لنا لعبرة كبيرة في حياة رسول الله ﷺ حيث إنه كان يخضع كل شؤونه للتنظيم الدقيق^(١).

وكيف كان، فإن هذه السيرة بضميمة وجوب الاقتداء والتاسي تدل على الوجوب، ويعضد ذلك حكم العقل من وجهين:

أحدهما: المقدمة؛ بدهة أن التنظيم مقدمة لإقامة حكومة الإسلام وتطبيق قوانينه. قال تعالى: {أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه}^(٢) فإن الأمر متعلق بإقامة الدين، والمتلقى العرفي من إقامة الدين هو العمل لتثيته ونشره وإيجاد كيان حر مستقل له، بحيث يشعر كل من يدخل المجتمع الإسلامي بأن كيان الدين قائم، وفارض هيمنته وسلطته على المجتمع من القمة إلى القاعدة، وناشر ظله وإرادته على اسس المجتمع الفكرية ومؤسساته النظامية، وحاكم على جميع الأفراد والأعمال، ومن الواضح أن من مقدمات إقامة الدين تكوين التنظيمات العاملة لاجله.

ثانيها: الدفاع والمقابلة بالمثل، فإن الأعداء يقابلون المسلمين بالتنظيمات المفسدة والمضلة، فيجب مقابلتهم بالتنظيمات الاصلاحية من باب

(١) السبيل الى انهاض المسلمين: ص ٤٦ - ٤٧ .

(٢) سورة الشورى: الآية ١٣ .

الدفاع. قال تعالى: { فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم }^(١) ويمكن ذلك بتنظيم المسلمين أولاً لجمع القوة والقدرة ثم تنظيم غيرهم دفاعاً، وهذا ما اختاره بعض الفقهاء منهم السيد الشيرازي رحمته الله في كتابه السبيل إلى إنهاء المسلمين، حيث قال: والواقع أن هذا العمل - تنظيم غير المسلمين - هو واجب شرعي أولاً، ووسيلة لمواجهة التحديات الحضارية التي تعيشها أمتنا ثانياً.

لقد مارس الغربيون والشرقيون مثل هذا العمل بالنسبة إلى المسلمين بالأمس، وهم يمارسون مثل هذا العمل اليوم، فمن الشاهد أنهم ينظمون قسماً من شبابنا لكي يكونوا عملاء لهم، إنهم يجندون شبابنا في سبيل الكبت، فلماذا لا نجند شبابهم في سبيل التحرر والإصلاح؟ ولا نقصد تحرير بلادنا فحسب، بل بلادهم أيضاً، فإن الحرية الحقيقية إنما هي في الإسلام. قال تعالى: { ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم }^(٢) هذا وقد أيد رحمته الله ذلك بنموذجين:

الأول: ما جرى في إيران. قال رحمته الله: قبل أن يحتل البريطانيون إيران أرسلوا مجموعة من عملائهم إلى داخل إيران، وخصوصاً إلى العشائر المحيطة بالحدود، وقد أظهر هؤلاء العملاء الإسلام - كذباً ونفاقاً - كستار لأعمالهم الشيطانية، واخذوا يضللون قسماً من الشباب السذج حتى انخرطوا في التنظيم الغربي البريطاني، وأصبح هؤلاء الشباب فيما بعد ركائز الاستعمار البريطاني في إيران. وقد تزوج أحد هؤلاء العملاء إحدى فتيات العشائر بعد أن أظهر الإسلام، وبعد أن استطاع أن يضلل مجموعة من الشباب ويخرطهم في التنظيم

(١) سورة البقرة: الآية ١٩٤ .

(٢) سورة الاعراف: الآية ١٥٧ .

البريطاني وجد أن مهمته قد انتهت، فباع زوجته لقروي مقابل شراء حمار، وركب الحمار واتجه نحو بوشهر حيث باع حماره هناك، وركب السفينة وأبحر إلى لندن.. هكذا عمل المستعمرون في إيران.

والثاني: ما جرى في تركيا، فإنه حينما أراد المستعمرون سحبها إلى الإلحاد الكامل... وإزالة حتى المظهر الإسلامي منها ومن أجل تحقيق هذا الهدف بعثوا بمجموعة من عملائهم إلى تركيا من أجل إفساد الشباب وتخريب البلاد، وفي هذا الإطار ينقل أحد اليهود وكان في مهمة استعمارية في أنقرة الحادثة التالية، فيقول: بعد أن انتهت مهمتي ونظمت العدد المطلوب من الشباب صممت على ألا أخرج من البلاد إلا بعد إفسادها، فتعاونت مع شاب تركي كان في تنظيمنا حتى تمكننا من تفجير البنك العثماني الذي كان في أنقرة، مما أحدث في العالم أثراً طيباً حسب تعبيره.

هكذا ضلل المستعمرون شبابنا، ولا زالوا يضللون، فالواجب علينا أن نقابل بالمثل وان نرد الحجر من حيث جاء بفارق واحد هوانهم يعملون في سبيل الهدم، ونحن نعمل في سبيل البناء، هم يعملون في سبيل الاستعباد، ونحن نعمل في سبيل التحرير، هم يعملون في سبيل الهوى والشيطان، ونحن نعمل في سبيل الله والإنسان^(١). هذا من ناحية الكبرى.

وأما من ناحية الصغرى فإن الاستقراء لآليات ممارسة السلطة في مختلف دول العالم وخصوصاً المتقدم منها يوصلنا إلى أن الأحزاب السياسية المتمسكة بالموازين الصحيحة هي الأسلوب الأفضل الذي اتفق عليه عقلاء العالم للجمع بين السلطتين، ويحقق مصالح الشعب في سلطته والحكومة في أهدافها

(١) السبيل إلى انهاض المسلمين: ص ٤٩ - ٥٠.

وطموحاتها، وقد عرفت مما تقدم أن الأحزاب من الموضوعات المستتبطة التي يرجع في تحديدها إلى أهل الخبرة؛ إذ لا دليل يدل على حرمتها أو وجوبها إلا ما عرفت من عموميات الأدلة وإطلاقاتها الدالة على أصل التنظيم والاجتماع.

مفهوم الحزب والانظمة الحزبية

إن ضرورة البحث تستدعي التعرض إلى الأحزاب بعض الشيء وبعض أصناف الأنظمة القائمة على التنظيمات الحزبية، فنقول:

يطلق الحزب على مجموعة من المواطنين يؤمنون بأهداف سياسية وعقيدة مشتركة، وينظمون أنفسهم بهدف الوصول إلى السلطة وتحقيق برامجهم التي يرونها السبيل الوحيد أو الأفضل في تحقيق الهدف^(١)، ويبدو أن الحزب السياسي من العوامل الطبيعية الملازمة لكل نظام سياسي، فالحزب السياسي موجود في الأنظمة السلطوية كما هو موجود في الأنظمة الحرة، بل وفي البلدان التي هي على طريق النمو كما في البلدان المصنعة، ويندر أن يكون هناك دولة لا وجود لحزب سياسي واحد فيها على الأقل، وحتى البلدان التي قد تخلو ساحتها السياسية من تشكيل خاص باسم الحزب كـ بعض الأنظمة الملكية أو الأميرية أو السلطوية إلا أنها لا تخلو من واقع الحزب واتجاهاته الفكرية؛ إذ لا يخلو البلد من جماعات يجمعهم فكر واحد وهدف مشترك، سواء كان في قمة السلطة أو في ظلّها أو في طريق العمل لأجلها.

والظاهر أن دخول الحزب في تركيبة الحكم والدولة في الأنظمة السياسية حديث نسبياً، إذ لم يكن للأحزاب وجود يذكر قبل الربع الثاني من القرن التاسع عشر، كما لم يكن لكلمة حزب المدلولات والمعاني نفسها تماماً المعروفة اليوم،

(١) موسوعة السياسة: ج ٢ ص ٣١٠.

وقد كانت الدراسات الحزبية القديمة تعتمد بشكل كلي على تحليل عقائد الأحزاب ؛ لأن النظرة السائدة في ذلك الوقت كانت تحصر مفهوم الحزب في جماعة عقيدية ، وقد عرفها بعضهم بأنه اجتماع اشخاص يعتقدون العقيدة السياسية نفسها ، وأما موسوعة لاروس فتدخل عنصر المصالح في تعريفها للحزب فتحدده بأنه مجموعة أشخاص تعارض مجموعة أخرى بالآراء والمصالح^(١).

وتتميز الأحزاب المعاصرة قبل كل شيء بكياناتها وبنيتها وتنظيمها ، ويعتقد بعض المفكرين^(٢) بأن نشأة الأحزاب المعاصرة تعود إلى عام ١٨٥٠م ، حيث لم يكن قبل ذلك أي بلد في العالم باستثناء الولايات المتحدة يعرف الأحزاب السياسية بالمعنى الحديث للكلمة ، ويرى أن هناك أصليين للأحزاب : الأصل الانتخابي والبرلماني على ما يعبرون ، والأصل غير الانتخابي وغير البرلماني ، أو ما يسمى بالأصل الخارجي ، ويتبلور الأصل الأول في تكوين الأحزاب من خلال إنشاء الكتل البرلمانية أولاً ، ثم اللجان الانتخابية فيما بعد ، وأخيراً يقوم في المرحلة الثالثة تفاعل دائم بين هذين العنصرين ، وكانت وحدة العقائد السياسية المحرك الاساسي في تكوين الكتل البرلمانية^(٣).

وإلى جانب العوامل المحلية الإقليمية والعوامل العقيدية يجب أن يحسب حساب للمصالح كما عرفت من موسوعة لاروس ، كقيام بعض الكتل بصورة صريحة أو ضمنية بالدفاع عن مصالحها البرلمانية ، شأنها في ذلك شأن أي نقابة ، والاهتمام برعاية الانتخاب يؤدي بالطبع دورا كبيرا.

(١) موسوعة السياسة : ج ٢ ص ٣١٠ .

(٢) المصدر نفسه : ص ٣١٠ .

(٣) المصدر نفسه : ص ٣١٠ - ٣١١ .

هذا وفي كثير من الأحيان يتم إنشاء الحزب بصورة أساسية بفضل مؤسسة قائمة من قبل وذات نشاط مستقل وخارج عن البرلمان، وحينئذ يمكن الكلام بحق النشأة الخارجية للأحزاب، فالكتل والمنظمات تعمل على إنشاء أحزاب سياسية كثيرة ومتنوعة، ومثال النقابات فيما نحن فيه من النماذج البارزة. هذا ولا يخفى أن هناك أحزاباً سياسية تنشأ حول ندوة فكرية أو مؤتمر، ولكن قلما يستطيع حزب نشأ على هذا الأساس ان يوجد قاعدة شعبية تمكنه من النجاح في ظل نظام يعتمد الانتخابات طريقاً للوصول إلى السلطة، إن التطور الذي رافق مفهوم الدولة والحياة السياسية والانتقال إلى مرحلة الدولة الإقليمية والدولة الأمة أصبح فيه الشعب بدلاً عن الدولة محور السلطة، ومصدر شرعيتها.

ومن الواضح أنه لا يمكن للشعب ممارسة السلطة والحرية السياسية ككل، فقامت الضرورة لإحداث أجهزة وأعضاء وممثلين تنوب عنه في ممارسة السلطة السياسية، وحيث إن المؤسسات السياسية على رغم انبثاقها عن الشعب وانفصالها ظاهرياً عنه تظهر بمظهر القوى المتميزة عن قوة الشعب، فتحدّ سلطتها في الواقع بالنظام القانوني الذي يطمح إليه الناس، ومن هنا كان لا بد من تحديد سلطات السلطة الحاكمة وتعيين واجبات الأفراد وحقوقهم، والدولة بحكم طبيعتها القانونية بوصفها تنظيم قانوني لا تملك إلا احترام هذه الحقوق، وحينئذ يتفرّع على ذلك أمور:

(١) كما أن للفرد حقوقاً على الدولة فان عليه واجبات تجاهها، وأقل ما فيها هو احترامها واحترام مؤسساتها القائمة والالتزام بمقرراتها ما دامت ضمن الموازين الشرعية والعقلانية.

٢) الاعتراف للفرد بحقوق وحرريات عامة وخاصة يتمتع بها، ويدافع عنها في حال مخالفتها، تخول الأفراد منفردين ومجتمعين حماية المكاسب التي انتزعوها بالسلم حيناً وبالقوة في حين، ولكن لما كان السبيل الفردي غير كاف لحماية الحقوق وجد الأفراد من الواجب اتحدهم لما في الاتحاد من قوة، ومن أجل احترام حقوقهم وحررياتهم، وبذلك انضوت مختلف فئات الشعب في تكتلات تجمعها وحدة العقيدة والأهداف.

٣) أن هذه التكتلات الشعبية صارت المعيار الذي يميز الأنظمة الحرة عن الأخرى المستبدة؛ لأن هناك صراعاً في الحقوق بين فئة حاكمة وأخرى محكومة تعمل كل منها بفعل عوامل النزعة التسلطية في الإنسان على التدخل في أعمال الأخرى، والحد من سلطاتها، فإذا كانت الغلبة للسلطة الحاكمة اتصف النظام بالفرد والاستبداد نعم تارة يكون استبداده فردياً وأخرى جماعياً، فيقوم على تقليص الحريات العامة وإقامة مجتمع موحد يحكمه رئيس واحد وحزب واحد، وأما إذا كان النصر حليف الفئة المحكومة اتصف النظام بالحرية وما يعبرون عنه بالنظام الديمقراطي بغض النظر عن التعاون الحاصل فيها بسبب سعة مساحة الحرية وضيقتها فيها، حيث يسمح فيه بالتعبير وابداء الرأي وحرية التجمعات السياسية والنقابية والحرفية وما أشبه ذلك.

٤) على رغم مظاهر الانفصال بين طبقات الشعب الحاكمة والمحكومة ورغم الفوارق الجوهرية بين الأنظمة المستبدة والأخرى الحرة فإنه لا بد للطبقة الحاكمة في كل من النظامين أن تستند على حزب أو أحزاب لتدعم كيائها، وهنا نلاحظ أن الحزب أو الأحزاب التي هدفت في بدء تكوينها إلى محاربة الدولة واكتساب السلطة أصبحت هي الأخرى عاملاً في تكوين السلطة، ومن هنا قلنا:

إن الحزب هو القناة التي تجمع بين السلطتين : سلطة الشعب وسلطة الحكومة ،
وعليه لا بد لكل نظام من الاعتماد على الشعب أو على جزء منه ليستمر في البقاء
والمحافظة على كيانه ، وهذا الجزء منه هو الأحزاب .

فلو أخذنا الشعب من الوجهة السياسية لوجدنا فيه طبقات وعناصر متحدة
تملك من القوة ذات الفعالية والتأثير أكثر من غيرها من الطبقات الأخرى
المتفرقة ، وعندما تتحد الطبقات وتتنظم فيما بينها تشكل قوة لا يستهان بها ،
وتكون النواة في تكوين الأحزاب وغيرها من النقابات والتجمعات والتكتلات .
هذه القوى السياسية والاجتماعية الفاعلة في الدولة والتي تعبر عن
تحركات الشعب تحد من سلطة الدولة المطلقة لصالح الفئات التي تقوم على
أرضها ، كما أنها الآلة الطبيعية القادرة والكفوءة على تطبيق برامج السلطة
وخططها .

هذا وتصنّف الأحزاب إلى تصانيف عديدة مثل أحزاب الرأي وأحزاب
الطبقات كأحزاب الحرفيين أو الفلاحين أو ما أشبه ذلك ، وربما تصنف بحسب
التركيب الجغرافي أو العرقي أو الديني ، أو حسب الاتجاهات السياسية ، كما أنه
يمكن تصنيف الأحزاب إلى إقليمية ، والسبب في تعدد التصنيفات يعود إلى
الفوارق بين الأحزاب فيما يختص بعقيدها واهدافها وطريقة نظامها وتركيبها
وحجمها .

ومن الواضح أن هذا كله ينبغي أن يخضع في الحرمة والجواز إلى مطابقة
الموازين ، ولسنا نحن بصدد بحثه لعدم دخوله في الغرض فعلا ، وأما ما يدخل فيه
فهو معرفة إجمالية عن وظائف الأحزاب السياسية ، فقد عرفت أن الأحزاب أداة
حكم ووسيلة معارضة ، فتساهم بذلك بصنع إرادة الأمة ، كما قد تحد في الوقت

نفسه من تلك الإرادة بحسب موقعها ودورها في العملية السياسية.

وظائف الأحزاب

لكي تظهر الأحزاب على المسرح السياسي لا بد أن تقوم بخمس وظائف:

الوظيفة الأولى: تنظيمية؛ إذ تتطلب الحياة السياسية تمحور مختلف الآراء الفردية والميول الشخصية في ضمن الجماعة، وفي مجتمع تتشعب فيه الآراء والأهواء وتتضارب الميول السياسية يصعب فيه بروز تيار فكري واحد ومسيطر؛ لذلك كان على الأحزاب أن تقوم بدور الحافز والموحد للأفكار واختيار القرارات السياسية المهمة.

الوظيفة الثانية: إعلامية؛ إذ تتولى الأحزاب السياسية تثقيف أعضائها وتنمية النخبة من الأعضاء الذين يملكون قدرة فائقة في الدفاع عن آراء الحزب ومبادئه وبرامجه، وتمدهم بالمعلومات التي يستطيعون من خلالها مواجهة التغيرات الطارئة الحالية أو المستقبلية، سواء على صعيد المواطنين، أو على صعيد الحكومة والسلطة، ويعملها هذا تشكل نقطة اتصال بين السلطة والشعب والحاكم والمحكوم، فتنتقل إلى الفئة الأولى مطالب الفئة الثانية، وتذرها بوجوب تحقيق تلك المطالب، والدور الإعلامي للحزب لا يقتصر على العضو والنائب، بل يتعداه إلى الناخب؛ إذ يقوم بمدّه بالمعلومات والإرشادات التي تنمي لدى المواطنين ملكة فهم الظواهر السياسية والاجتماعية، وتساعد على اختيار الأفضل والأنسب لمصلحه.

الوظيفة الثالثة: الانتخابية؛ إذ يتولى الحزب اختيار مرشحيه وانتقاء المرشح الأوفر حظاً بالنجاح، فالمرشح الذي يقود الانتخابات على أساس شخصي قلما يضمن الفوز بمقعده النيابي، بينما النائب الحزبي حال انتخابه

يخضع لتعليمات الحزب وتوجيهاته، وحتى يحظى بثقة الحزب والوقوف إلى جانبه عليه أن يضع المصالح العامة فوق مصالحه الشخصية، وإن شذ عن الانضباطية التي يفرضها الحزب فإنه يخضع لعقوبة الفصل أو التجميد.

ويبرز الدور الانتخابي للحزب على صعيد الدائرة الانتخابية، إذ يختار الحزب الدائرة التي يضمن فيها فوز المرشح، ومن الواضح أن هذه الأمور لا تبرز بحدّة في الدول ذات نظام الحزب الواحد، حيث لا وجود للمعارضة أو البدائل المتعددة في الانتخابات، فالحزب يقدم مرشحاً واحداً عن الدائرة الانتخابية حيث يتولى الشعب المصادقة على ترشيحه من دون أن يكون له حرية الخيار بين عدة مرشحين عادة، وإن كان فإنه يخضع فيما يختار إلى ما تريده السلطة الحاكمة بسبب الخوف، أو عدم وجود فرق حقيقي بين البدائل المرشحة من قبل السلطة.

الوظيفة الرابعة: أخلاقية؛ إذ إن حياة المرشح السياسية لا تكفي للإحاطة الكاملة بمجريات السياسة عادة، كما أنه من الصعب الحكم بالعدل على كفاءات الأفراد؛ نظراً للتضارب والتناقض في مواقفهم السياسية التي تتحكم بها مصالحهم الخاصة، ولتعدد شخصية الرجل السياسي، فالأحزاب التي تتمتع بالديمومة والاستمرارية تستطيع أن تحل محل الأفراد لتضطلع بالمسؤولية السياسية التي ينجم عنها خسارة السلطة، أو الاحتفاظ بها في حال عدم احترامها للمبادئ التي وجدت من أجلها.

الوظيفة الخامسة: تربية؛ إذ إن الأحزاب تعد الكفاءات وأصحاب الخبرات لممارسة العمل السياسي والحكومي، وهذا من شأنه أن يحفظ الحرية، ويجعل اختيارات الشعب مستقلة وحرّة، كما يسوقه إلى رقيه وتطوره؛ بداهة تبادل الكفاءات مراكز السلطة والقدرة مما يسبب التنافس وتقديم الأفضل.

والظاهر أن هذه الوظائف مما تشترك فيها الأحزاب الإسلامية وغيرها ؛ إذ لا مانع شرعي وعقلي يفصل بين الصنفين من الأحزاب. هذا في أصل التصنيف.

الحزب في المنظور الشرعي

الظاهر أن اسم الحزب ورد في القرآن الحكيم على طبق معناه اللغوي ، ففي مفردات الراغب : الحزب : جماعة فيها غلظ ، قال تعالى : { أي الحزبين أحصى لما لبثوا أمدا }^(١) { أو لئنك حزب الشيطان }^(٢) وقوله تعالى : { ولما رأى المؤمنون الأحزاب }^(٣) عبارة عن المجتمعين لمحاربة النبي ﷺ^(٤) .

وهناك سورة في القرآن الحكيم باسم الأحزاب ، وقد وقع استعماله في مختلف الآيات الشريفة تارة في الخيرين كما في قوله تعالى : { فإن حزب الله هم الغالبون }^(٥) وتارة في الشريرين والأعم كقوله سبحانه : { من الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاً كل حزب بما لديهم فرحون }^(٦) وقوله تعالى : { ولما رأى المؤمنون الأحزاب }^(٧) والذي ربما يمكن أن يستنبط من الآيات والروايات والسيرة أن رسول الله ﷺ صنف المسلمين إلى جماعتين ، هما جماعة المهاجرين والأنصار ، مع أنه لم يكن بينهما أي تفاوت في الحقوق والواجبات ، لكنهما تميزا بالاسم رعاية للتنوع وتعدد الأدوار ، وفي بعض الموارد كان الرسول الأعظم ﷺ يمدح هؤلاء وتارة أولئك ، كما كان يلتجئ أحياناً إلى هؤلاء وأحياناً إلى هؤلاء

(١) سورة الكهف : الآية ١٢ .

(٢) سورة المجادلة : الآية ١٩ .

(٣) سورة الاحزاب : الآية ٢٢ .

(٤) مفردات الفاظ القرآن الكريم : ص ٢٣١ (حزب) .

(٥) سورة المائدة : الآية ٥٦ .

(٦) سورة الروم : الآية ٣٢ .

(٧) سورة الاحزاب : الآية ٢٢ .

للضغط على كل طرف من الأطراف بحسب مصلحة التوازن وحسن التدبير كما لا يخفى على من راجع سيرته الطاهرة ﷺ في هذا المجال^(١).

وفي غزوة حنين حينما أجزل قسمة الغنائم للمؤلفة قلوبهم وجعل للأنصار شيئاً يسيراً قال ﷺ: (لو سلك الناس واديا وسلكت الأنصار شعبا لسلك شعب الأنصار، اللهم اغفر للأنصار ولأبناء الأنصار ولأبناء أبناء الأنصار)^(٢) وقد وصى ﷺ للأنصار قرب وفاته وقال ﷺ: ((إنكم سترون بعدي إثرة)) فلما تولى معاوية منعهم العطاء^(٣).

والظاهر أن تكون الأحزاب عادة يرجع إلى سببين:

أحدهما: المشاركة الوجدانية، وهذا هو الأصل؛ بداهة وجود الفوارق النفسية بين الناس، فكل جماعة أو أمة أو شعب أو قبيلة لابد أن يوجد بينهم أناس لهم صفات نفسية متميزة، وكفاءات خاصة، وتلك الصفات تدعو أولئك الأفراد إلى المشاركة الوجدانية تحقيقاً للأهداف المشتركة والصالح العام، فيقومون في الخدمة العامة لحسبهم بالمشاركة مع الناس في أحزانهم وآلامهم وآمالهم.

ثانيهما: الأنانية، وعادة ما يقع في ذلك أهل الأهواء والمصالح الخاصة ممن يتمتعون بقوة أو ذكاء، إذ يجمع القوي حول نفسه جماعة يوجههم في اتجاهه لإشباع رغبته في السيادة.

ومن الواضح أن الصنف الأول من الأحزاب في بعض مراتبه واجب

(١) انظر عوالي الآلي: ج ٣ ص ٢٦٦ ح ٥؛ جامع احاديث الشيعة: ج ٢٤ ص ٢١٠ ح ٣٥٢٠١ ص ٢١٥ ح ٣٥٢١٨.

(٢) الارشاد: ج ١ ص ١٤٦؛ البحار: ج ٢١ ص ١٧٢ ح ٩؛ كنز العمال: ج ١٤ ص ٦١ ح ٣٧٩٣٩.

(٣) مناقب آل ابي طالب: ج ١ ص ١١٠؛ البحار: ج ١٨ ص ١٣٢ ح ٣٧؛ نيل الاوطار: ص ١١٤٤ ح ٢٤٢٠؛ كنز العمال: ج ٤ ص ٥٨٢ ح ١١٦٩٩.

العمل ، وفي بعض مراتبه مستحب على اختلاف الموضوعات ، كما أن الثاني منه في بعض مراتبه حرام ، وفي بعضه الآخر مكروه ، ثم إن هناك فرقا بين الحزب السياسي وبين الجمعية السياسية بالمصطلح الحديث ؛ فالأول عبارة عن جماعة ذات ضوابط خاصة تهدف للوصول إلى الحكم ، بينما الثاني يكون في هامش الحكم غالبا ، ويؤثر أو يتأثر به ، فمثلاً ما يسمى بجمعية الصداقة أو جمعية حقوق الإنسان أو جمعية أهل الرأي أو الحرية وما أشبه ، حيث يكون في البلد جماعة يهونون حكومة خاصة ، أو يدافعون عن مصلحتها إما عمالة أو أصالة إذا رأوا أن مصالح البلاد تتطلب الارتباط بتلك الحكومة مثلا ، فمثل هذه الجمعية لا تريد الوصول إلى الحكم ، وإنما تقف في هامشه ، ولكنها تقويه وتسندته وتبصره على عيوبه ، كما ترشده إلى مداليل الحق والعدالة ، وبذلك يظهر وجه الفرق الاصطلاحي بين الحزب وغيره من المؤسسات والجماعات وإن كان الجميع يقوم على التجمع والتكتل ، كما يتضح أيضاً أن تعريف الحزب بنحو عام هو الجماعة المترابطة من الناس الذين لهم تنظيم على سطح الدولة ، ولهم فلسفة خاصة ، وهدفهم الوصول إلى الحكم^(١).

وعلى الرغم من وجود تعاريف متعددة له إلا أننا نكتفي هنا بهذا التعريف ؛ لاكتفائنا بالإشارة إلى معنى الحزب وإظهار أبرز خصوصياته بما يمكن ان ينطبق عليه الحد التام او الناقص ، فاننا بتعبيرنا بالجماعة أخرجنا العمل الفردي ، وبالتنظيم أخرجنا الجماعات غير المنظمة كالمظاهرات أو التجمعات ، وبالفلسفة الخاصة أخرجنا مثل المؤسسات والنقابات ونحوها ، وبهدف الوصول إلى السلطة أخرجنا سائر المؤسسات السياسية التي لا تهدف إلى ذلك.

(١) انظر الفقه (كتاب السياسة) : ج ١٠٦ ص ١٠٦ .

أركان الحزب

إن حزبية الحزب تتكون من أركان خمسة هي :

(١) الجماعية.

(٢) التنظيم.

(٣) العقيدة المشتركة.

(٤) الهدف الواحد.

(٥) سلطوية الهدف، بمعنى أن يكون الحكم هدفه الأول.

هذا وللأحزاب السياسية برامج في إصلاح الحكم وجهاز الدولة والرقابة على سياساتها، سواء كانت في الحكم أو في المعارضة أم على الحياد، وهذا ما ينعكس على الأمة في حفظ الحريات العامة وتوفير الرفاهية وعلاج مشكلات النقد والأجور والأسعار ومكافحة الأزمات الاقتصادية وحل مشكلة البطالة وتعميم الثقافة وتوفير وسائل العلم وتنمية الإنتاج وتصنيع البلاد، أو التقدم بها في هذا المضمار، وفي التقارب مهما أمكن مع الشعوب وبالأخص الجيران، والابتعاد عن الحروب والمفاسد.

وإذا كان الحزب دينياً في فكرته أو في أفرادة حاول توسيع المناهج الدينية، وتضييق دائرة الإلحاد والرذيلة والفساد وما أشبه، وهنا ملاحظتان :

الأولى: أن الإصلاح الذي يبرمه الحزب ينبغي أن يكون تدريجياً متوازناً؛ إذ القفز العالي يوجب السقوط والانكسار غالباً، خصوصاً وأن الطفرة محالة في الوجود كما يقول الحكماء، بل ينبغي أن ينظم الحزب برامجه في جداول زمنية معقولة للسير بالأمة نحو الأمام لموازنة الطاقات مع الآمال والأهداف، وحل المشاكل بأسلوب عقلاني.

الثانية: يشكل الحزب جيشاً من المثقفين والخبراء والفنيين من مختلف قطاعات الثقافة والاختصاص ، سواء قبل وصوله إلى الحكم أو بعد وصوله إليه ؛ لغرض تحقيق أهدافه ، فإن ذلك من أهم عناصر تقوية نفوذ الحزب في الجمهور ، والتأثير على الرأي العام فيه ، لكن تعبئة المثقفين وأهل الاختصاص وزجهم في الأمة لخدمة البلد من أهم عناصر التقدم والتطور وبناء حضارة ذلك البلد ، وهذا يعكس ما للأحزاب من دور فاعل في البناء والتطور والرفاهية .

الأحزاب على ضوء الأحكام الخمسة

بما أن الحزب موضوع فلا يخلو من أحد الأحكام التكليفية الخمسة ، والظاهر أنه تارة يكون واجباً ، وأخرى حراماً ، وثالثة مستحجاً ، ورابعة مكروهاً ، كما ربما يكون مباحاً أيضاً ، إذ ربما يجب العمل الحزبي إذا كان مقدمة وجودية للدولة الإسلامية ، أو لتطبيق الأحكام الإسلامية ، أو إقامة الدين ، أو كان مصداقاً للدعوة إلى الخير ، أو التعاون على البر والتقوى ، أو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، أو إرشاد الجاهل وتنبية الغافل ، أو كان من مصاديق إعلاء الإسلام والمسلمين ، أو الدفاع عن الحقوق العامة أو الخاصة في المراتب الواجبة منها .

هذا وقد قامت على كل واحد من العناوين المذكورة الأدلة العقلية والنقلية المعتبرة ، وقد عرفت مما تقدم وجوب إقامة الدولة الإسلامية والتصدي لها ، فلو توقف على ذلك إنشاء الأحزاب أو ممارسة العمل الحزبي لوجب ؛ لحكومة العقل بوجوب ما لا يتم الواجب إلا به ، وكذا الكلام لو توقف تطبيق الأحكام الإسلامية وإقامة الدين على الأحزاب دفعاً لمحدور اللغوية ونقض الغرض ،

وامتثالاً لمثل قوله سبحانه وتعالى : {أن أقيموا الدين} (١).

وهكذا بالنسبة للأمر بالمعروف والدعوة إلى الخير وإرشاد الجاهل وتنبيه الغافل. قال سبحانه وتعالى : {ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر} (٢) بداهة أن العمل الحزبي من أجل مصاديق ذلك ؛ لما عرفت من ممارسته لدور الرقابة والإرشاد والتعليم والتربية والانتقاء للأصلح وغير ذلك من ممارسات سياسية وإدارية تقوم بها الأحزاب لتقويم السلطة وربطها بالناس والتعاون معهم في سبيل الصالح العام.

هذا فضلاً عن كونه من مصاديق التعاون على البر والتقوى اللذين أمرنا بهما في مثل قوله سبحانه : {وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان} (٣) هذا مضافاً إلى ما توجهه الأحزاب من علو الاسلام والمسلمين ورفع هيمنة الكفار عنهم التي هي من الملائكات الواجبة ، حيث قال سبحانه : {ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً} (٤) بناءً على عمومية السبيل لكل ما يوجب العلو والغلبة الشامل للحجة والعقيدة والأحكام والسيطرة ، كما هو المستفاد من الدليل المعتبر عن رسول الله ﷺ : ((الإسلام يعلو ولا يعلى عليه)) (٥).

وحيث إن الآية والرواية في مقام الإنشاء فيدلان على وجوب رفع السبيل

(١) سورة الشورى : الآية ١٣ .

(٢) سورة آل عمران : الآية ١٠٤ .

(٣) سورة المائدة : الآية ٢ .

(٤) سورة النساء : الآية ١٤١ .

(٥) الفقيه : ج ٤ ص ٢٤٣ ح ٧٧٨ ؛ الوسائل : ج ٢٦ ص ١٢٥ ح ٣٢٦٤٠ باب (١٥) من ابواب ميراث الابوين والاولاد .

عن المسلمين في العقد السلبي ، ووجوب القيام بكل ما يوجب علو الإسلام وارتفاع المسلمين في العقد الإيجابي ، ويمكن الاستدلال بهما على حرمة جعل السبيل بالتخلي عن أسباب العلو والرفعة أو السكوت عن خطط الأعداء والقبول بسيطرتهن ، وذلك من جهة الملازمة بين الأحكام تارة كما قد يراه بعضهم ، أو من جهة أدلة الضد تارة كما قد يراه آخرون ، أو من جهة القيام بما ينافي الغرض المولوي ثالثاً ، وهي ملاكات كافية في إثبات الحرمة .

وكيف كان ، فإن تضافر الأدلة المتقدمة تدل على وجوب الأحزاب إما من جهة المقدمة ، أو المصادقية ، سوى أنه لو كان المصداق المنحصر أو الأفضل مطلقاً كان واجباً تعينياً ، ولو كان أحد المصاديق أو المصداق الفاضل كان تخييرياً ، وعلى كلا الحالين فإنه من الواجبات الكفائية ، وبذلك يظهر وجه الاستحباب فيه .

نعم ، ينبغي أن يكون العمل الحزبي بإذن الفقيه الجامع للشرائط أو تحت إشراف شورى الفقهاء المراجع وإلا سقطت عن الشرعية ؛ لما عرفته من أدلة الولاية ، كما ينبغي أن يحظى بأكثرية الأمة أو رضاها فيما لو أراد التصدي لتشكيل الحكومة وتولي الرئاسة . هذا من حيث الوجوب والاستحباب .

وأما من حيث الحرمة أو الكراهة فربما يقال بالأولى فيما إذا كان مقدمة للحرام بناء على رأي جماعة ، أو المشهور ، بل المتفق عليه لكونه من المسائل المتعلقة بهتك النواميس الخمسة والملاكات المهمة المتفق على حرمتها المؤكدة ، كما لو كان العمل الحزبي مقدمة لمجلس لا يعمل بالموازن الشرعية ، أو كان مقدمة لتنصيب رئيس لا تنطبق عليه الشروط الشرعية ، أو كان بنفسه من مصاديق المعاونة على الإثم ، كما لو كان الحزب يؤمن بمبادئ منحرفة عن الإسلام ، أو

تدعو الناس للرزيلة وإشاعة الفاحشة وما أشبهه ، أو كانت سياسته موجبة لهيمنة الكفار. قال تعالى : {ولا تعاونوا على الإثم والعدوان} (١) والنسبة بين الإثم والعدوان العموم من وجه ؛ لافتراق الإثم عن العدوان بالمعاصي النفسية كالكذب وشرب الخمر ونحوهما ، وافتراق العدوان عنه بالظلم والجور ، واجتماعهما في مثل الزنا والقتل ونحوهما ، فإنهما إثم نفسي وعدوان على الغير. وعلى بعض الوجوه يمكن ان تكون النسبة العموم المطلق من جهة أن كل عدوان إثم وليس كل إثم عدوانا بالمعنى العرفي.

هذا وتشتد الحرمة فيما لو سبب الإثم انتهاك الأعراض والأنفس والأموال والحقوق فضلاً عن الدين والعقيدة ، كما يحرم الحزب لو لم يحظ بإذن الفقيه الجامع للشرائط ؛ لكونه من قبيل الاجتهاد في مقابل الحجة المنصوصة ، ولكونه من مصاديق الرد على الفقيه في زمن الغيبة ، وهو بمنزلة الرد على الإمام المعصوم عليه السلام ، والذي هو الآخر رد على الله ورسوله كما عرفته من قوله عليه السلام : ((استخف بحكم الله ، وعلينا رد ، والراد علينا الراد على الله ، وهو على حد الشرك بالله)) (٢).

هذه بعض وجوه الحرمة في الأحزاب ، وربما يحرم الحزب أيضاً لو كان سبباً للاستبداد وتسليط من لا ترتضيه الأمة ولو بنحو الأكثرية منها حتى ولو سلط الفقيه العادل ؛ لما عرفت مما تقدم من أن رضا الأمة شرط في شرعية الحكومة وتنصيب الحاكم ، مضافاً إلى رضا الله عز وجل .

ومن الواضح أن الاستبداد أو المستبد لا يحظى بأي شرعية منهما فضلاً

(١) سورة المائدة: الآية ٢ .

(٢) الكافي: ج ١ ص ٦٧ ح ١٠ ؛ التهذيب: ج ٦ ص ٣٠٢ ح ٨٤٥ .

عما يسببانه من دمار وخراب وفساد وتضييع للحقوق وهدر للكرامات وغيرها من الملاكات شديدة الحرمة والفساد، وقد ورد عن مولانا أمير المؤمنين عليه السلام: ((من استبد برأيه هلك))^(١) ومنه يعرف وجه الحرمة في أنظمة الحزب الواحد، واستفراد حزب واحد بالأمر، وحرمة التعاون معه في ذلك، وبذلك يعرف وجه الكراهة في بعض الأحزاب الأخرى. هذا من حيث الأحكام التكليفية، وهل تصدق الإباحة على العمل الحزبي؟ احتمالان في المسألة:

الأول: الإثبات، وهو فيما لم ينطبق عليه دليل وجوب التصدي بمعناه الأعم، ولا حرمة بمعناه الأعم، كما لو تساوت مصلحته ومفسدته، وحيث لا رجحان تتعين الإباحة عقلاً أو شرعاً لجهة الأصل العملي بعد الشك في الحرمة والوجوب، لقولهم عليهم السلام: ((كل ما كان فيه حلال وحرام هو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه))^(٢).

الثاني: النفي؛ بداهة خطورة العمل السياسي، ولا يمكن أن يتصور عمل فيه مفسدة مضاهية للمصلحة من دون رجحان لأحدهما؛ إذ لأهل الخبرة تشخيص ما كانت مصلحته ملزمة فيحكم بوجوبه، أو راجحة فيحكم باستجابته، وما كانت مفسدته ملزمة فيحكم بحرمة، أو راجحة فيحكم بكراهته، ولا مجال للأخذ بالتساوي من حيث الوقوع الخارجي وإن كان له فرض عقلي تصوري.

ومن الواضح أن الإمكان العقلي الذاتي غير الوقوع الخارجي، ومنه يعرف

(١) نهج البلاغة: ص ٥٠٠ الحكمة ١٦١؛ الوسائل: ج ١٢ ص ٤٠ ح ١٥٥٨٧ باب (٢١) من ابواب احكام العشرة.

(٢) الكافي: ج ٦ ص ٣٣٩ ح ١؛ التهذيب: ج ٧ ص ٢٢٦ ح ٩٨٨؛ المصدر نفسه: ج ٩ ص ٧٩ ح ٣٣٧.

أن ذلك ليس لجهة عدم المقتضي ، بل لوجود المانع ؛ و ذلك للزوم اللغوية من تكوين حزب لم تحرز فيه المصالح الراجحة بنحويها. هذا والمسألة بعد قابلة للتأمل لعدم العثور على من تعرض لها من الفقهاء بالقدر الوافي.

وهنا مسائل:

المسألة الأولى: في معايير شرعية الاحزاب

عرفت مما تقدم أن الأحزاب السياسية ليست مقبولة في الإسلام بشكل كلي عام ، كما أنها ليست مرفوضة بشكل كلي عام ، بل بعض الأحزاب يؤيدها الإسلام ويعتبرها واجباً من الواجبات الشرعية فيما لو تحقق موضوعها ، وبعضها الآخر لا يؤيدها ، بل يجرمها ويعتبرها من الممارسات الخارجة عن الشريعة ، والمعيار الصحيح الذي يمكن أن نرجع إليه في تشخيص الأحزاب المشروعة عن غيرها يتم بملاحظة أمور ثلاثة :

الأول: المنطلقات

الثاني: الأهداف.

الثالث: الوسائل.

ولكل واحدة من هذه الأمور الثلاثة ضوابط وأصول يمكن الرجوع إليها في تشريع قانون الأحزاب ، وأهم الأمور الشرعية التي ينبغي مراعاتها في ذلك أصلاً :

الأول: شرعي ، اي أن تكون منطلقات الحزب وأهدافه ووسائله في إطار

الشريعة وحسب موازين الإسلام ؛ بدهاة أن الغاية لا تبرر الوسيلة ، والقول بأنها تبرر يخالفه بديهة الفطرة والوجدان والعقل ، كما يحكم الشرع بالمنع منه.

الثاني: إنساني، وذلك فيما إذا لم تكن منطلقات الحزب في إطار الشريعة فإنه لا بد وأن تكون ضمن الأهداف والمنطلقات والأخلاق الإنسانية، ولا يخفى أنه على الرغم من التطابق بين المبادئ الإسلامية والمبادئ الإنسانية لكونهما وجهين لحقيقة واحدة، ولكن ربما تختلف من حيث الأهداف؛ إذ ليس بالضرورة أن يكون الحزب الذي ينطلق من منطلقات إنسانية هادفاً تطبيقاً كامل سياسة الإسلام في السلطة وإن كان يحترمها في ذاته كبعض الأحزاب الوطنية النزيهة، فإنها تتوخى خدمة الناس والوطن عادة بغض النظر عن كون الحكومة التي تتطلع إليها حكومة إسلامية أو وطنية، بعكس الأحزاب الإسلامية فإنها تهدف عادةً إلى تكوين حكومة إسلامية كاملة، فكل حزب سياسي يريد أن يعمل في البلاد الإسلامية لا بد له وأن يجمع مقومات وجوده وكيانه، ومن أهم المقومات ما عرفته من الأصليين، ومن دونهما لا يحظى بشرعية الوجود ولا البقاء.

وبذلك يبدو واضحاً أن الحزب السياسي الذي له حق الحكم أو العمل السياسي والذي ربما يكون في بعض مراتبه من الواجبات الشرعية هو الذي اخذ في منطلقه وهدفه ووسائله الإسلام والإنسان، وهذا الوجوب الشرعي نابع من عدة قواعد وأدلة كما عرفت بعضها مما تقدم، وبذلك تعرف الأحزاب السياسية التي لا تتمتع بالشرعية الإسلامية، بل وتعتبر محرمة الوجود والنشاط؛ لأنها تقع مقدمة للحرام، أو معينة على الإثم والعدوان ونحوها من ملاكات الحرمة.

ويتحصل: أن الأحزاب السياسية التي يؤيدها الإسلام ويمنحها حق العمل السياسي وممارسة السلطة قسمان:

١ - الأحزاب الإسلامية التي تهدف إلى تطبيق الإسلام بالشروط

الشرعية الخاصة.

٢ - الأحزاب الوطنية التي تتطلع إلى خدمة الإنسان والوطن والمبادئ

الإنسانية.

وكل حزب آخر لا يحظى بأحد هذين يعد محرماً ومحظوراً كسائر المحظورات الشرعية الأخرى. ومن الواضح أن هذا ليس كبتاً للحريات ولا تضييقاً في دائرة العمل، بل هو قطع لدابر الظلم والتعدي والانحراف الفكري والعملي؛ إذ من الواضح أن الأحزاب الملمحة أو المنحرفة عقيدياً أو تلك التي ترتبط بالدوائر الاستعمارية تهدف إلى تضليل الناس وتجهيلهم وسلب حقوقهم وخيراتهم وصبها في جيب الاستعمار، أو صبها في خدمة الجهل والخرافة أو الرذيلة، وهذا ما يستقل العقل بقبحه والشرع بحرمته لما ستعرفه من أن تجويز مثل هذه الأحزاب يدخل موضوعاً في الفوضى واختلال النظام.

المسألة الثانية: في فوائد الأحزاب الحيوية

عرفت مما تقدم بعض الوظائف الحيوية التي تؤديها الأحزاب في العمل السياسي، وهناك فوائد ومعطيات كبيرة تحققها الأحزاب، وبغض النظر عما يتصور لها من مساوئ أو أضرار جديرة بالملاحظة والعلاج، فقد ذكرت للأحزاب فوائد أخرى يمكن الإشارة إلى بعضها كالتالي:

الفائدة الأولى: المنافسة على الغير

فإن الحزب السياسي هو الصيغة الأفضل لتطبيق المنافسة والانتخاب والشورى، فإن الانتخابات التي تحظى بالنجاح والنزاهة غالباً تلك التي تشارك فيه التكتلات والأحزاب المتعددة، حيث إنهم أهل خبرة في تحديد الأصح لإدارة شؤون الدين والدنيا، كما أنها تتنافس في وضع الخطط والبرامج لإدارة الدولة،

فتعطي الناس فرصاً أكبر وأفضل لاختيار صاحب البرنامج الأفضل والأكمل ، كما هو الملحوظ في الواقع الخارجي لبعض الدول التي تتمتع ببعض الحرية والمنافسة النسبية.

الفائدة الثانية: تشخيص المصالح العليا

فإن الأفراد بما هم أفراد قوى مبعثرة لا يقدرّون على تشخيص الأفضل غالباً ، كما لا يقدرّون على تنفيذ آرائهم بالنسبة لمصير أنفسهم فضلاً عن مصير الدولة والحكم ، فكان لا بد من وجود جماعة من الزعماء وأهل الخبرة يعرفون الأمور السياسية حق معرفتها ، فيستقون من المجتمع بواسطة التجمعات الصغيرة الاتجاهات والأفكار والآراء ، ويجمعون الآمال والطموحات ، ويلاحظون القدرات والطاقات والظروف المحيطة ، ويوصلون إلى المجتمع بتلك الوسائط آراءهم تجاه القضايا والاحداث ، وبذلك تتجمع القدرات والأفكار في قنوات خاصة ، وتتمركز وتتحد حتى تأتي بالنتائج المطلوبة التي تكون في مجموعها في صلاح المجتمع ، فلا يكون الفرد الضعيف في مقابل القوى المتمركزة والمنظمة وحيداً لا يقدر على أمر ولا على تغيير.

وعليه فالحزب يعطي القدرات المبعثرة الضعيفة غير المتمركزة القدرة والتمركز والتلاحم ، كما يعطي الناس أفكاراً ناضجة ومدروسة تجمع لهم ما ينفعهم ، وتدفع عنهم ما يضرهم.

الفائدة الثالثة: تنمية الخبرات

الحزب مدرسة الأمة في الإدارة والسياسة ؛ وذلك لأن المدارس التي يتعلم بها الشعب لا ترتبط بالسياسة عادة ، كما أن المدارس المخصصة لدراسة السياسة في الغالب تختص في البعد النظري دون العملي ، ومن الواضح أن العلم غير

العمل ، فالذي يدرس الطب غيرالخبير بممارسة الطبابة ، وكذلك بالنسبة إلى المهندس والطيار والمزارع والعامل والبناء وما أشبهه ، فالحزب يوجب الفهم السياسي في أفراده ، كما أنه مدرسة علمية وعملية للسياسة لكونه مختبراً للتجارب ، وتراكم عنده تجارب الأفراد وتجارب التجمع بنحو عام ، فيربي خبراء إداريين ومدبرين مضافاً إلى علمهم السياسي ، حيث ان الأفراد الذين علموا السياسة سواء في مدارس التخصص أو في الحزب يطبقونها تطبيقاً عملياً خارجياً ، حيث التداول اليومي للمواضيع السياسية والاستعداد الدائم للأخذ والعطاء السياسيين ، فحالهم حال البناء الذي يمارس البناء في كل يوم.

وبهذه المدرسة الحزبية يكون التعلم والتعليم للسياسيين والإداريين ، كما أن هذه المدرسة تعطي الرشد الفكري الحيوي لكل أفراد المجتمع ؛ لما عرفت من أن الحزب يضم تياراً كبيراً متكوناً من مجموعة تكتلات المجتمع الحقيقية والحقيقية ، وبهذا يندفع الفرد في الحزب إلى تعلم السياسة وتطبيقها العملي ، فإن انتمى الى الحزب وهو عالم بالسياسة تقدم عمله ، وإن انتمى اليه جاهلاً تعلمها ، وفي كلا الحالين يمارس تطبيقاً عملياً في الخارج ، وفي كل الأحوال فإن الأحزاب الصحيحة تزج في الأمة أفرادها الصالحين وخبرائها الواعين لينيروا دربها ويتولوا قيادتها نحو الأفضل.

الفائدة الرابعة: التصدي والتدبير

إن الحياة لا تخلو من السياسة ، والمجتمع بحاجة إلى من يتصدى للمسؤولية السياسية فيه ، والحزب هو الذي يقدر على تحمل هذه المسؤولية ، بينما الأفراد أو الفرد ليس كذلك في الغالب ، ومن هنا تنشأ الحاجة إلى الحزب ، وهذا ما ربما يعبر عنه البعض في اصطلاحه السياسي بأن الحزب مدرسة الأخلاق ، إذ ليس مرادهم

الأخلاق التي يصطلح عليها في علوم الفلسفة والأدب والعرفان، بل الأخلاق التي يجب أن تتوفر في السياسة، ومن الواضح أن الحزب هو الذي يقدر على التصدي لتحمل هذه المسؤولية؛ لكونه عبارة عن جماعة كبيرة من الناس. وبالنتيجة يقود الحزب الناس إلى إدارة أنفسهم بواسطة جمهرة كبيرة من أبنائهم وإخوانهم الذين يثقون بهم وبكفاءاتهم، وأما الأفراد فلا يتمكنون من تحمل هذه المسؤولية عادة لأسباب:

١ - لأن الفرد لا قدرة له على الإدارة السياسية طويلة الأمد مهما كانت قدراته كثيرة ونبوغه عالياً.

٢ - كما أن الفرد لا دوام له، فإنه يموت أو يمرض أو يخطأ أو ما أشبهه، فلا يمكن أن يكون موضع الثقة التامة في استمراره، أو في صوابه ورشده.

٣ - كما لا ضمان لبقاء نزاهته حيث إنه كثيراً ما ينقلب الفرد النزيه واقعاً أو في انظار الناس إلى فرد غير نزيه، فيعيق نشاطه، ويهدم ثقة الناس به، بينما الحزب لكثرة أفراده ومراقبيه اقدر على الإدارة السياسية، وضمن في الحفاظ على النزاهة والبقاء الممتد، كما أن مفاهيم الحزب لا تتغير بمثل تغير الفرد، فإذا كان الحزب جامعاً للشرائط الشرعية ونزاهةً بقي على نزاهته مما يرسخ الثقة والاطمئنان بينه وبين الناس، وبذلك يكون الحزب مورد اعتماد الناس سياسياً من جهة السعة العلمية، والامتداد الزمني، وبقاء النزاهة التي تحتاجها الأمة فيمن تضع ثقتها عنده.

نعم، قد يوجد في الأحزاب السرية التي يصنعها المستعمرون أو الأفراد المنحرفون من لا توجد فيه هذه الصفات، لكن ليس الكلام في مثل هذه الأحزاب، حيث إن ما يصنعه الاستعمار طاوور خامس وليس بحزب حقيقي وإن

تسمى باسمه ، وأمثلة ذلك ومصاديقه كثيرة في البلاد الإسلامية ؛ ولذا لا تتسم هذه الأحزاب بصحة العقيدة ، ولا الأخلاق السياسية ، ولا تضم في صفوفها الصالحين من أبناء الأمة ، وبعبكسه تهدف الوصول إلى الحكم بنوازع الأناية وحب السلطة لا المشاركة الوجدانية كما عرفت ، ولذا سرعان ما يتشتت أفرادهما وتقطع الأمة ثقتها ورجاءها فيها كما تموت بموت زعمائها وقادتها عادة .

الفائدة الخامسة: الرقي والتطور

إن الحزب يخلق التنافس بين أفرادها داخلياً ومع الأحزاب الأخرى خارجياً ، والتنافس من أهم عوامل التطور والتكامل والرقي لما جبل عليه الإنسان بفطرته من حبه لنفسه وشؤونها وحبّه لتقدمه ونجاحه ، وبهذا التنافس يكون الحزب ماكنة كبيرة للحركة والنشاط والفاعلية في داخلها وفي خارجها ؛ ولذا نجد الحكومة ذات الأحزاب في تسابق دائم في مختلف شؤون العلوم والفنون والحضارة ، وقد أرشد القرآن الحكيم إلى التنافس في الخير في طائفة من الآيات الشريفة . قال سبحانه وتعالى : {سارعوا إلى مغفرة من ربكم} ^(١) وقال عز وجل : {واستبقوا الخيرات} ^(٢) وقال سبحانه وتعالى : {وفي ذلك فليتنافس المتنافسون} ^(٣) وإطلاق هذه الطائفة من الآيات يشمل المعنويات والماديات ، فدلالة السياق أو الظهور في المعنويات لا يمنع من الشمول للماديات بعد فهم العرف عدم الخصوصية ، خصوصاً فيما إذا جعلت الماديات طريقاً للمعنويات . قال تعالى : {وابتغ فيما آتاك الله الدار الآخرة ولا تنس نصيبك من الدنيا} ^(٤) .

(١) سورة آل عمران : الآية ١٣٣ .

(٢) سورة البقرة : الآية ١٤٨ .

(٣) سورة المطففين : الآية ٢٦ .

(٤) سورة القصص : الآية ٧٧ .

وكيف كان، فإن الإسلام لا يخالف هذه الآثار والفوائد التي تعود بها الأحزاب السياسية على الشعب إذا لم يكن فيها أضرار، أو تبثلى بالمزاحم الأهم الذي ربما يمنع منها؛ إذ أي فائدة أعظم من تلخيص إرادة الأمة في أبنائها من أهل الحل والعقد المرشحين لإدارتها، ومن تجميع القوى المبعثرة في قوة موحدة و متماسكة، والتقدم بالأمة سياسياً وفكرياً، وتكوين المسؤولية النظيفّة الصالحة والنزيهة، وصنع الانضباط الفكري والعلمي في الناس، وإيجاد التنافس الحر الصحيح لتقدم الأمة، والحفاظ على الحرية وتكوين المؤسسات المتنوعة والشاملة لمختلف شؤون الحياة الفكرية والسياسية والتربوية، فإن كل ذلك مما تنطبق عليه القواعد الشرعية الكلية المتقدمة من قبيل إرشاد الجاهل والعلو والقوة والتعاون على البر والتقوى ونحوها.

وبعد ذلك فإن قيام السيرة العقلانية عليه في مختلف دول العالم على اختلاف مذاهبهم واعتقاداتهم ربما يكشف كشفاً إنياً عن حسن الأحزاب ومدح العمل بها، كما هو الشأن في الكثير مما يقدم عليه العقلاء إلا ما أحرز فيه الضرر عقلاً، أو المنع شرعاً، فما ربما يقال من وجود بعض الأضرار والمساوئ في العمل الحزبي فإنها لا تنهض لمعارضة المصالح الجمّة، خصوصاً بعد ملاحظة الأهم والمهم والمفاسد والمصالح ومراعاة موازين باب التزاحم التي تدخل المسألة بين ملاكين: أحدهما فوائد الحزب وثانيهما مفاسده، حيث يوجب الأول العمل به، والثاني منعه أو إلغاءه، فإن الثاني يعود بالبلد إلى الوراء، بل ويمهد للاستبداد والتفرد، ويوقع البلد في المطبات والمهاوي السحيقة والعميقة؛ لأنه لا حل بعد إلغاء التعددية الحزبية إلا بإبقاء البلد بلا جماعات عاملة لصالحه، فيتفرد الحاكم بالأمور، خصوصاً وان طبيعة السلطة الطغيان والتجبر. قال تعالى: {إن الإنسان

ليطغى ❖ أن رآه استغنى^(١) وعن مولانا أمير المؤمنين عليه السلام : ((من ملك استأثر))^(٢) أو ينفرد بالأمر حزب واحد فيلغى الجميع ، ويبقى وحده هو الحاكم ، وكلاهما استبداد ، وهذا مضافاً إلى مفسده العظيمة فإنه يوجب الوقوع في الحرام.

المسألة الثالثة: بين الحزب الحاكم وحزب الحاكم

يدل الاستقراء في الحياة السياسية على انقسام أنظمة الحكم عادةً إلى صنفين : صنف يحكم فيه حزب حاكم ، وصنف آخر يحكمه حزب الحاكم ، والبون بعيد بين الحزبين ؛ فإن الأول يصل إلى الحكم بالطرق الاستشارية وبالتنافس والانتخابات الحرة بعد توفر الشرائط الخاصة ، وهو الصحيح عقلاً وشرعاً ، وأما الثاني : فهو الحزب المستبد الذي يحول السلطة والدولة إلى ساحة للقمع وإلغاء الآخرين ، ولهذا الصنف من الأحزاب أسلوبان في الحكم عادة :

الأسلوب الأول: يبقى هو الحزب الوحيد الذي يتولى الأمور بعد ضربه لسائر الأحزاب الأخرى ، فيشكل رئاسة الدولة وأكثر الوزراء والمدراء من أعضائه ، فيكون حزباً وحاكماً في نفس الوقت ، ومثل هذا الحزب يمارس سياسة مستبدة ، ويستند في حكمه على القوة بالمال أو السلاح أو الخداع لتمير سياسته أو التغطية على مساوئه ، الأمر الذي يؤخر الوطن والمواطن ، ويتراجع إلى الوراء ، كما يؤخر نفسه ويسوقها إلى السقوط ، وقد عانت البشرية الكثير من مثل هذه الأحزاب ، كما أن سقوطها السريع دليل فشلها ، كما لوحظ في مثل الأحزاب النازية^(٣) والفاشية^(١) وغيرها.^(٢)

(١) سورة العلق : الآية ٦ - ٧

(٢) نهج البلاغة : ص ٥٠٠ الحكمة ١٦٠ ؛ البحار : ج ٧٢ ص ٣٥٧ ح ٧١ .

(٣) انظر موسوعة السياسة : ج ٢ ص ٥٠٣ - ٥٠٥ .

وفي الفقه السياسة قال السيد الشيرازي **قدس سره** : رأيت ثلاثة وأربعين حزباً في العراق كلها سقطت في أقل من ربع قرن ؛ وذلك بسبب عدم امتلاكها لشروط الحزب الصحيح.^(٣)

الأسلوب الثاني: أن يؤسس الحزب رئيس الدولة أو الحكومة أو أصحاب النفوذ لمصالحهم ، ومن الواضح أن مثل هذا الحزب لا يكون إلا مهلهلاً نفعياً لا تلاؤم بين أفراده ، ولا هدف سامي له ، ولا وسيلة صحيحة ؛ لان ما يجمعهم هو الانتفاع وحب السلطة ومصالح الحكم ، مما يبذل البلد والناس إلى ثروة يتلاعب بها أعضاء الحزب وكباره النفعيون ، ويتمتع جميعهم بالحرية المطلقة والاستيلاء على مقدرات الناس ، بينما يكبل الآخرين بالقيود والسجون والإرهاب ونحو ذلك ، وقد مثل لذلك بالحزب الاشتراكي الذي أسسه جمال عبد الناصر وحزب راستاخيز الذي أسسه شاه إيران ، ومن الواضح أن مثل هذا الحزب يبقى ببقاء الحاكم ، فإذا زال الحاكم زال ، وقد يحل الحاكم بنفسه الحزب إذا تعارض مع مصالحه.^(٤) هذا بخلاف الأحزاب الصحيحة المتمتعة بشرائط الحزب السياسي الصحيح ، فلأنه جزء من الأمة ويسعى لكسب ثقتها وتأييدها فإنه يهدف إلى إصلاحها ورقبها والدفاع عنها ، ولأنه يريد الحفاظ على الثقة والاستمرار في حركته باتجاه أهدافه السامية ، فإنه حتى إذا وصل للحكم يوسع من خدماته وإصلاحاته ، ويجعل لنفسه رقيباً لإحصاء المساوئ وتوجيه الانتقاد لغرض الإصلاح ، حيث يتمتع بالحركة والنشاط والفاعلية وقوة المال والقدرة.

(١) _ المصدر نفسه ص ٥٠٥ - ٥٠٧ .

(٢) المصدر نفسه ص ٤١٥ _ ٤٢٢ .

(٣) الفقه (كتاب السياسة) : ج ١٠٦ ص ١٠٨ .

(٤) انظر الفقه (كتاب السياسة) : ج ١٠٦ ص ١١٠ .

ومن الواضح أن الحزب في مثل هذه الصفات يكون جزءاً من الأمة، ويريد خدمة كل الأمة؛ ولذا فهو يتكلم عن الأمة، ويجد لأجل الوصول إلى الحكم، لا لأجل نفسه ومن أجل زعمائه، بل لأجل الكل؛ ولذا يعد من يخالفه عادة مخالفاً للأمة وطموحاتها، كما تقف الأمة إلى جانبه في آلامه وهمومه، فضلاً عن آماله وطموحاته. هذا ومن أجل مظاهر قوة الحزب وتأييد الأمة له هو قدرته على تكوين المظاهرات والإضرابات الحرة في أي وقت وظرف يريد، وكلما كان الحزب أقدر على هذين كان في الغالب دليلاً على كثرة شعبيته، وبالقوى الشعبية المتزايدة والمؤمنة بسياسته يتمكن الحزب من فرض إرادته على الدولة وإصلاح سياساتها وتعديل برامجها وتحقيق المصالح الاجتماعية بحسب ما يراه صالحاً، والعكس بالعكس أيضاً.

المسألة الرابعة: في منع الأحزاب المنحرفة

ربما يتصور البعض أن الإسلام يحد من الحرية الحزبية لكونه لا يجيز لأحزاب غير المؤمنة بالإسلام العمل السياسي، وهذا يتنافى مع الحرية، بل ويجعل النظام السياسي الإسلامي أقل شأنًا من الأنظمة الغربية الحرة، وهذا التصور خاطيء لأن الإسلام دين بني على العقيدة الحقة والشريعة المدعومة بالأدلة، ومن الواضح أنه ليس من الصحيح إجازة الصحيح للغلط والمستقيم للمنحرف، أما الصغرى فقد قامت عليها الأدلة العقلية المتضافرة، ولأنها مسألة اعتقادية نوكلها إلى مظانها^(١)، وأما الكبرى فلوضوح أن الانحراف في العقيدة ينتهي إلى الانحراف في العمل، والانحراف في العمل معناه تناقض الإنسان مع

(١) انظر الكافي: ج ١ ص ٥٩ - ٦٠ ح ١ و ٢ و ٣ و ٧ و ٨ و ١٠؛ جمال الاسبوع: ص ٤٧١؛
البحار: ج ٨٧ ص ٨٣.

نفسه ومع السنن الكونية، وهذا ينتهي إلى هدم الحياة، فإجازة الحزب غير الصحيح كإجازة التحزب للصوص والقتلة وغيرهم من المنحرفين فكريا وعمليا. وقد أثبت علم النفس الاجتماعي فضلاً عن علوم الحياة البشرية بل والآيات والروايات الشريفة^(١) أن الفكر والتفكير هو القائد الحقيقي لسلوك الإنسان، كما أنه المنظر العميق لمستقبله، فإن التفكير هو الذي يقود الطيب إلى العيادة، والمهندس إلى المعمل، والطالب إلى الجامعة، والعايد إلى المسجد، كما أنه هو الذي يقود القاتل إلى القتل، والمجرم السفاك إلى إجرامه، والخمار إلى المخمرة، والظالم إلى ظلمه، وإنما يوفق الناس ويتصرفون في أهدافهم وطموحاتهم بسبب أفكارهم، ولعل ما ورد من قوله ﷺ: (نية المؤمن خير من عمله، ونية الكافر شر من عمله)^(٢) يشير إلى بعض ذلك^(٣)، وإنما عبر بالنية؛ لأن الفكر مرآة للنية، فصاحب النية الحسنة يمتاز بفكر حسن وبالعكس؛ أو لأن النية هي الفكر، والمقصود به ما يضمرة الانسان من رؤى وتصورات التي تكون سببا او بعض السبب في عمله.

(١) فالآيات مثل قوله تعالى: (افلا يتدبرون القرآن) سورة النساء: الآية ٨٢؛ وقوله تعالى: (اولم يتفكروا في انفسهم) سورة الروم: الآية ٨؛ وقوله تعالى: (وتلك الامثال نضربها للناس لعلهم يتفكرون) سورة الحشر: الآية ٢١.

واما الروايات فكثيرة منها ما عن اميرالمؤمنين (عليه السلام): ((الفكر مرآة صافية)) نهج البلاغة: ص ٥٣٨ الحكمة ٣٦٥؛ ومنها قوله (عليه السلام): ((بالعقول تنال ذروة العلوم)) تصنيف غرر الحكم ص ٥٣ رقم ٤٤١؛ وقوله (عليه السلام): ((لاعبادة كالتفكير)) تصنيف غرر الحكم: ص ٥٦ رقم ٥٣٢؛ وقوله (عليه السلام): ((الفكر احد الهدايتين)) تصنيف غرر الحكم: ص ٥٧ رقم ٥٨٤؛ ومنها خطبة لاميرالمؤمنين (عليه السلام): ((دائم الفكر، طويل السهر، عزوفا عن الدنيا)) الكافي: ج ٨ ص ١٧٢ ح ١٩٣.

(٢) الكافي: ج ٢ ص ٨٤ ح ٢؛ الوسائل: ج ١ ص ٥٠ ح ٩٥ باب (٦) من ابواب مقدمة العبادات.

(٣) انظر كشف الغطاء: ج ١ ص ٥٨.

وكيف كان، فمن مجمل الرواية يستفاد أن الفكر والنية لهما المدخلية الكبيرة في قيادة الإنسان نحو الصلاح أو نحو الفساد.

وعليه، فإن السماح للمنحرف أو الخرافي ونحوهم بالعمل يؤدي إلى الظلم والعدوان، وهل يجوز أن يفسح المجال للقاتل؟ أو تعطى الحرية للظلمة ليوسعوا من الظلم والفساد؟ وبما ذكرناه يظهر الجواب عما قد يتوهم من أن حكومة الإسلام أقل حرية من الحكومة الغربية الحرة على ما يزعمون؛ بداهة أن الحرية اللامسؤولة ليست حرية موضوعاً، بل هي فوضى، فلا تشملها أدلة الحرية، بل يحكم العقل والعقلاء بقبح إباحتها فضلاً عن الشرع.

كما أن القول بأن حكومة الإسلام أقل حرية يجاب عنه بجوابين: حلبي ونقضي. أما الحلبي فمن جهة أن الجهل بالموازن الإنسانية والفطرة أوقع مثل أمريكا وبعض الدول الغربية بالفوضى ومناقضة فطرة الإنسان بشبهة الحرية، فأباحوا الزنا واللواط والزواج بالجنس المماثل والربا، وأجازوا استغلال الإنسان القوي للإنسان الضعيف، ومن الواضح أن الوقوع في الخطأ لشبهة أو لغيرها لا يبيح الاقتداء به؛ لأن الخطأ قبيح، والوقوع فيه مع العلم والعمد أقبح. هذا فضلاً عن الحرمة الشرعية.

وأما النقضي فمن جهة أن الدول الحرة على ما يقولون هي بنفسها لم تجز إلا الأحزاب التي تعمل في إطار الوطنية، ولا تجيز الأحزاب التي تعمل في خارج هذا الإطار، كما لا يميزون الأحزاب المخالفة للحرية والديمقراطية عندهم، فكيف يجيبون عن مثل هذا؟ بل نقول: إن حرية الإسلام أوسع مما يتصورون؛ لأنه أجاز الأحزاب المؤمنة به والعملية لأجله، كما أجاز الأحزاب العاملة لأجل الوطن، بينما البلاد الغربية لم تجز إلا الأحزاب الوطنية، مع أن الوطن أضيق من

العقيدة مضموناً، كما أنه أضيّق هدفاً. هذا فضلاً عن التحزب الوطني الذي يمارسه الغرب في تحديد الحرية، فإنه إذا أراد مسلم غير مواطن في بلاد الغرب تأسيس حزب لم يسمح له بذلك، ويعلل أنه ليس من أهل الوطن، بخلاف الإسلام فإنه يبيح للمواطن العمل لأجل الانسان والوطن. نعم منع الإسلام الكافر ونحوه من محاربة الدين، وهذه قضية مشتركة حتى في الدول الحرة؛ إذ لا يبيحون الأحزاب المنافية لعقيدة البلد، ويمتاز الإسلام بالتوسعة لشموله للعقيدة والوطن والإنسان.

في حرمة الأحزاب الكافرة

لا يخفى أن الإسلام لم يجز الحزب الكافر لوجوه صحيحة عقلية وعقلانية، بينما القانون الغربي لم يجز الأحزاب الإسلامية لوجوه باطلة؛ إذ الإسلام يمنع من الأحزاب التي تتنافى مع عقيدة الأمة، أو تضللها أو تحرفها عن مسارها الإنساني والإسلامي الصحيح.

وبالتالي فإن الإسلام إذا منع من الأحزاب الكافرة فإنه يمنع غير الأكفاء عن التصدي لأي مسؤولية تحتاج إلى الكفاءة، وعدم الكفاءة فيه ترجع إلى أمر اختياري لا اختياره الكفر والانحراف، أو الرذيلة وما أشبهه، بخلاف القانون الوضعي فإنه لم يجز الحزب المسلم بحجة انعدام الهوية الوطنية فيه، مع أن الوطنية ليست من الأمور الاختيارية، مما يدل على أنه يحرم الأكفاء عن التصدي لما ينبغي فيه الكفاءة، وهذا المنع اعتباطي؛ لأن عدم ولادة الإنسان في ذلك الوطن يرجع إلى أمر ليس باختياره، وبهذا يظهر أن الإسلام له حرية مبنية على الوجوه العقلية الصحيحة، بينما القانون الوضعي يقوم على مبان باطلة، والفرق كبير بين الأمرين.

المسألة الخامسة: في أحزاب الأقليات

يجوز للأقليات أن تشكل أحزاباً للدفاع عن مصالحها سواء كانت الأقلية دينية أو مذهبية أو لغوية أو نحوها؛ لأصالة الحرية والسلطنة. نعم لا يجوز لها التصدي لأمرين:

أحدهما: تولي الرئاسة العليا أو الحصول على الأكثرية الوزارية أو المجلسية؛ لما عرفت من أدلة الأكثرية ولزوم الأخذ بها في الحاكم والحكومة.

ثانيهما: أن لا تمضي سياستها وخطتها على أكثرية الأمة، فلا يجوز أن يطبق الحزب المسيحي مثلاً سياسته على المسلمين، فمضافاً إلى أدلة الأكثرية تشمله مثل أدلة العلو ونفي السبيل^(١). نعم يحق له أن يشترك في حكومة ائتلافية وفي مجلس الأمة بقدر حصته وما يمثله من أقليته، فلا يظلم ولا يظلم، كما لا يجوز لحكومة الأكثرية أو حزب الأكثرية أن يفرض إرادته أو عقيدته أو خطته على الأقلية إلا وفق اتفاقات تقنية وضوابط مصوبة من قبل أهل الشأن من الأمة وأهل الحل والعقد فيها.

وكيف كان، فإنه كلما كان حزب الأقلية أكثر نضوجاً تمكن من الوصول إلى أهدافه أسرع، كما أن نضج حزب الأكثرية يساعد على احترام الأقلية وحفظ حقوقهم فلا يظلمون ولا يظلمون؛ إذ لا يجوز أن تصدر حقوق الأقلية بحجة الأقلية، لأنه ظلم من جهة، ولأن حقوق المسلمين لا تبطل^(٢) إن كانوا من

(١) لقوله تعالى: (ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً) سورة النساء: الآية ١٤١؛ وقوله (ص):

((الاسلام يعلو ولا يعلى عليه)) الفقيه ج ٤ ص ٢٤٣ ح ٧٧٨؛ الوسائل: ج ٢٦ ص ١٢٥ ح ٣٢٦٤٠

باب ١٥ من ابواب ميراث الابوين والاولاد.

(٢) الكافي: ج ٧ ص ١٩٨ ح ٢؛ عوالي اللآلي: ج ١ ص ٣١٥ ح ٣٦.

المسلمين، وإن كانوا من غيرهم فقد لعن الاسلام من ضيع من يعول^(١) من جهة أخرى. هذا مضافاً إلى ما يترتب عليه من مفاصد عظيمة يحكم العقل والشرع بلزوم دفعها، وتدلل شواهد الحياة السياسية المختلفة على أن حزب الأقلية قد يتبدل إلى حزب سياسي حاد، وربما عنيف أو متحالف مع الخصوم إذا لم تستجب الدولة إلى مطالبه، كما تبدل حزب الاتحاد الإسلامي الأحمر الذي تشكل في إندونيسيا إلى الحزب الشيوعي زعماً منه أنه بهذه الطريقة يتمكن من إنقاذ حقوق المسلمين،^(٢) كما قد يتبدل حزب الأقلية إلى حزب الأكثرية إذا سار في هذا الطريق وحقق الشرائط، وربما سبب تفرق المجتمع وتجزئته تجزئة الدولة نفسها فيما إذا كان الحزب قوياً وخبيراً بمواقع الدولة^(٣).

وفي الفقه السياسة: أن ذلك حدث بالنسبة إلى الجناح الإسلامي في حزب المؤتمر في الهند، حيث سبب تجزئة الهند إلى الهند والباكستان، وذلك إثر عدم قبول حزب المؤتمر إعطاءهم حق الأكثرية بالأقلية بأن يعملوا بالنسبة إلى المسلمين الذين كانوا يمثلونهم ما يشاؤون، فقال الجناح الإسلامي: الآن وأنتم تحت الاستعمار البريطاني وضعفاء لا تقرر لنا ذلك الحق، فإذا وصلتكم إلى الحكم وكانت لكم الأكثرية ذاب المسلمون في أكثريتكم؛ ولذا جنح الجناح الإسلامي بقيادة محمد علي جناح إلى الاستقلال... وهناك خلاف بين المسلمين في باكستان والمسلمين في الهند، فهل كان استقلال باكستان في نفع البلاد؟ حيث لولا الاستقلال لذاب المسلمون في الأكثرية غير الإسلامية كما يقوله الباكستانيون؟ أو كان الأصلح العكس بأن لا تستقل باكستان حيث تكون القوة الإسلامية في

(١) الكافي: ج ٤ ص ١٢ ح ٩؛ الفقيه: ج ٢ ص ٣٨ ح ١٦٧.

(٢) انظر موسوعة السياسة: ج ٢ ص ٣٤٦ - ٣٤٧.

(٣) المصدر نفسه: ص ٥١٩ - ٥٢٢.

القارة الهندية ضمان لرجوع الهند كما كانت في أيديهم قبل استعمار بريطانيا للهند؟ وقد ابتليت باكستان بالتجزئة من جهة حزب الأقلية الذي تشكل في باكستان الشرقية باسم حزب العوام، حيث قوي هذا الحزب وبمساعدة الهند وسائر الحكومات الاستعمارية تمكن من تجزئة باكستان، وتولدت بذلك حكومة بنغلادش^(١).

ثم لا يخفى أنه قد تشكل أحزاب الأقلية بالنسبة إلى الصنائع والمهن، مثل: حزب التجار والفلاحين والمحامين وما أشبه، لكن في الغالب تفشل مثل هذه الأحزاب لكونها ضيقة الأفكار والهموم والآمال، ومن المتعذر وصولها إلى الحكم عادة. نعم يمكن أن تشكل حزباً كبيراً لو تضامنت واتحدت، فحينئذٍ يمكنها أن تكون قدرة كبيرة وتعبر عن شرائح كبيرة من الأمة، كما يمكنها أن تشكل قوة ضاغطة لدعم أنصارها أو المطالبة بحقوقها وما أشبه ذلك.

المسألة السادسة: في أصناف الأنظمة الحزبية

إن تطور الأحزاب عدل كثيراً من هيكلية الأنظمة السياسية، وأثر على طبيعتها القانونية والسياسية فضلاً عن ممارستها الحكومية، فالأنظمة السياسية التي تعرف تعدد الأحزاب تختلف بها الحياة السياسية عن تلك القائمة على نظام الحزب الواحد، أو تلك الأخرى التي لا تعرف الأحزاب مطلقاً، والظاهر أن في وقتنا الحاضر من الصعب تصور وجود نظام سياسي لا مدخلة للأحزاب فيه، أو لأي تنظيم داخلي، والاستقراء الخارجي للأنظمة الحاكمة في الدول يدلنا على أن الأنظمة السياسية المبنية على الأحزاب والقائمة في العالم اليوم على ثلاثة

(١) الفقه (كتاب السياسة) : ج ١٠٦ ص ١٧٦ (بتصرف).

أصناف :

الأول: نظام الحزب الواحد.

الثاني: نظام الحزبين ، أو ما يعبر عنه بالثنائية الحزبية.

الثالث: نظام تعدد الأحزاب.

أما نظام الحزب الواحد فالظاهر أنه ظهر في بداية القرن العشرين مع الثورة الشيوعية على ما يعبرون ، ومع الأنظمة الفاشية ، وقد انتشرت بعد الحرب العالمية الثانية في جملة من دول ما يسمى بالديمقراطيات الشعبية ، وبالأخص في دول أوروبا الشرقية على أثر خضوعها للاتحاد السوفياتي ، وأما في دول العالم الثالث فأكثر ظهور أنظمة الحزب الواحد كانت بعد نيل استقلالها الظاهري من الدول الاستعمارية التقليدية ،^(١) غير أن هذا النظام لا يعني بالضرورة غياب الأحزاب الأخرى ؛ إذ في بعض الأحيان نجد أن أنظمة سياسية سمحت بوجود أحزاب أخرى إلى جانب الحزب الحاكم ، ومن هنا صنفنا أنظمة الحزب الواحد إلى صنفين :

الأول: نظام الحزب الواحد الجامد

ويتمثل بإقامة استبداد قوي يستند على آلة الحزب المسيطرة على الجماهير عن طريق العقيدة والتنظيم الجماهيري ، ويتوخى من ذلك الخداع عادة ؛ لأنه يتخذ من التنظيم آلة لقمع الناس وكشف أسرارهم ونحو ذلك ، وفي نفس الوقت الظهور بمظهر الحرية واحترام الرأي الآخر ، والحال أن الحقيقة على خلاف ذلك ، فالحكم لا يقوم بأي دور فاعل ؛ لأن الحزب الواحد يهيمن على آلة الدولة ، ولا يسمح بقيام أحزاب وتنظيمات أخرى إلى جانبه ، كما أنه لا

(١) انظر موسوعة السياسة : ج ٢ ص ٣١٢ .

يسمح بوجود تيارات تختلف في الرأي وفي الاجتهاد في داخل الحزب ، ولعل من أكبر النماذج لذلك في الأنظمة العالمية هو الحزب الشيوعي الذي حكم الاتحاد السوفياتي ، وغيرها^(١) ، وكذلك الحزب النازي الألماني^(٢) ، والحزب الفاشي الإيطالي^(٣) ، وبعض الأحزاب الحاكمة في بعض البلاد الإسلامية^(٤) .

وتجدر الإشارة هنا إلى أن بعض دول أوروبا الشرقية سمحت بقيام أحزاب ثانوية إلى جانب حزبيها الشيوعي الحاكم ، لكن هذا لا يخرجها من ضمن الدول المستبدة ؛ لأن قيام بعض الأحزاب الثانوية في البلد لا يجعل منها نظاماً للتعددية الحزبية ، لأن الأحزاب الصغرى لا تقوم بدور فاعل ومنظور في الحياة السياسية ، بل تدور عادة في فلك الحزب الحاكم الذي يسيطر على السلطة كلها والهيئات العاملة في الدولة.

الثاني: نظام الحزب الواحد المرن

وهذا النوع من الأنظمة يسمح عادة بوجود أحزاب ثانوية إلى جانب الحزب الحاكم ، وشواهد في أنظمة العالم كثيرة ، لكنك عرفت أن هذه التعددية لا متوازنة ؛ إذ لا تجعل من البلد حراً ، ولا من الشعب مختاراً ، وهنا تجدر الإشارة إلى أنه سواء كان الحزب الواحد مرناً أو كان جامداً فإنه يؤدي بالنتيجة إلى هيمنة الحزب الواحد على مؤسسات الدولة كلها ، وإلى تقييد الحريات السياسية ، كما وينحصر الاختيار في الحزب ، ويكون قائده هو الموجه والمالك للسلطات كافة ، وأما سائر الناس فلا حرية لهم ولا اختيار إلا بقدر ما يسمح لهم الحزب

(١) انظر موسوعة السياسة : ج ٢ ص ٢٧٨ - ٢٧٩ ؛ و ص ٣٨٦ ؛ القاموس السياسي : ص ٤٥٤ .

(٢) موسوعة السياسة : ج ٢ ص ٥٠٣ - ٥٠٤ ؛ القاموس السياسي : ص ١٣٤٠ - ١٣٤٢ .

(٣) موسوعة السياسة : ج ٢ ص ٥٠٥ - ٥٠٧ ؛ القاموس السياسي : ص ١٢٢٦٥ - ١٢٦٦ .

(٤) موسوعة السياسة : ج ٢ ص ٢٥٨ - ٢٥٩ ؛ و ص ٢٣٥ .

الحاكم،^(١) ولذا فإن مثل هذا النوع من الأنظمة محرم لكونه استبداداً، وتشتد حرمة بازياد مفسده واضراره .

وأما نظام الثنائية الحزبية فيتراوح عادة بين المرونة والجمود أيضاً حسب ما إذا كان النظام رئاسياً أو برلمانياً، وتعني الثنائية الحزبية وجود حزبين رئيسيين يتنافسان على كسب أصوات الناخبين وعلى التعاقب على السلطة بفعل وصول الحزب الفائز إلى الحكم لتقديمه للمشروع، أو البرنامج الأفضل، وتشكيل حكومة مستقرة ثابتة لاستنادها على أكثرية نيابية وفيه وتماسكة، ويتصف النزاع بين الحزبين عادة بالاعتدال؛ لأن الأقلية المعارضة تسعى خلال المنافسة الانتخابية إلى كسب الأصوات العائمة أو المترددة لكل حزب، وهذا ما يجري حالياً في جملة من دول العالم الحر على ما يعبرون، والظاهر أنه لا مانع عقلي أو شرعي يلغي شرعية مثل هذه الأنظمة لو توفرت على الشرائط الشرعية من كونها بإذن الفقيه الجامع للشرائط، أو تحت إشراف شورى الفقهاء، وكانت باختيار الأمة مع مراعاة حقوق الآخرين في العمل السياسي والرأي الحر، وما أشبه ذلك. وأما نظام التعددية الحزبية فله صيغتان:

الأولى: نظام الأحزاب المسيطر أحدها عليها، وذلك يتصور فيما إذا كانت في أحد هذه الأحزاب مؤهلات أكثر لإدارة الحكم، وكان له أنصار كثيرون، إما لسوابقه أو لأنه قدم البرنامج الأفضل، أو تمتع بأسلوب إداري وسياسي أكمل وأقوى من غيره، فتمكن من استقطاب الناس وحفظ نفسه عن الانزلاق، وقد ورد في الماثور ((من أصلح فاسده أرغم حاسده))^(٢).

(١) موسوعة السياسة: ج ٢ ص ٥٢٧ .

(٢) الكنى واللقاب: ج ٢ ص ٨٣؛ البداية والنهاية: ج ١١ ص ٣٤٥ .

وفي الفقه السياسة: أن الهند منذ استقلالها من يد بريطانيا عام ١٩٤٨ ميلادية إلى الآن يسيطر على الحكم فيها حزب المؤتمر الذي تحمل أكثر الأتعاب في تحريرها؛ ولذا فهذا الحزب له الأكثرية في المجلسين التشريعي والتنفيذي، وأما سائر الأحزاب المجازة فليس لها شيء يذكر.^(١)

الثانية: نظام التعددية الحزبية المتنافسة، وفي مثل هذا النظام يمكن أن لا يفوز أحد الأحزاب بأكثرية الآراء للتنافس الشديد بين الأحزاب، أو لتوازي المؤهلات؛ ولذا لا يتمكن أحد الأحزاب أن يمسك بأزمة القدرة وينفرد فيها، وتشكل منهم عادة حكومة ائتلافية، وتوزع بينهم المناصب والمسؤوليات بحسب النسب، وكذا توزع بينهم الوزارات في الحكومة، فإذا فرض بأن أحد الأحزاب كان له خمسون بالمائة من المجلس والثاني له ثلاثون والثالث له عشرون وزعوا الوزارات فيما بينهم بتلك النسبة، فإذا كان عدد الوزراء عشرين كان للأول عشرة، وللثاني ستة، وللثالث أربعة وهكذا، وإذا لم تأتلف بالدولة وتشكل الحكومة من هذا التنوع الحزبي سقطت الدولة^(٢) كما سقط اعتبارها، والظاهر أنه لا مانع عقلي أو شرعي منه أيضاً ما دام متوفراً على الشروط المتقدمة، فهو بحكم الأصل الأولي مباح، فإذا انطبقت عليه العناوين الوجوبية أو الندبية كان كذلك.

وكيف كان، فقد عرفت مما تقدم أن الإسلام لم ينص على صيغة واحدة من صيغ الأنظمة حتى يحكم بتعيينها، بل اكتفى بتحديد الكبرى وشروطها، وترك اختيار الصيغة الأفضل لكل أمة بحسب ظروفها وقدراتها، وتشخيص أهل

(١) انظر الفقه (كتاب السياسة) : ج ١٠٦ ص ٢٠٨ .

(٢) الفقه (كتاب السياسة) : ج ١٠٦ ص ٢١٠ .

الخبرة من أبنائها، وعليه فلو اتفقوا على نظام التعددية مثلاً أو الثنائية وجب ذلك، ولا يجوز مخالفته، ولو اختلفوا وكانت أكثرية وأقلية فرأي الأكثرية هو المقدم عقلاً وشرعاً، وإن تساوت الآراء فيمكنهم اختيار التنصيب في الحكم، وجعل رئاسة الحكومة دورية لو اتفقوا على ذلك، ويمكنهم معاودة التصويت كما يمكنهم الرجوع إلى القرعة؛ لأنها حجة في الموضوعات المشككة،^(١) بناء على عموم حجيتها لغير موارد عمل الأصحاب، كما يمكنهم جعل ضوابط وتقنيات في مجلس الأمة لإيجاد صيغة توجد الحل المنطقي المقبول من قبل الأمة تمسكاً بالابدية العقلية الحاكمة بأصالة التخيير فيما لم يمكن الجمع بين الحقين بعد فرض أن كل الصيغ المذكورة هي مصاديق لكل القاضي بلزوم الأخذ برأي أكثرية الأمة بعد توفر الشرائط الشرعية. هذا بالنسبة لنظام الثنائية الحزبية أو التعددية. وأما نظام الحزب الواحد فلا مجال للأمة لا اختياره بعد تحريم الشارع له وقضاء العقل بقبحه، فضلاً عن الآثار المترتبة عليه من المفسد والظلمات؛ إذ لا مجال للأمة في أن تحلل الحرام أو تحرم الحلال. هذا بعض الكلام في الأحزاب السياسية، وظل هناك كلام طويل ومفصل نوكله إلى محله، وقد فصلنا جملة منه في كتابنا الحرية السياسية المعالم والضمانات.^(٢)

(١) لقول الامام الكاظم عليه السلام: ((كل مجهول ففيه القرعة))؛ التهذيب ج ٦ ص ٢٤٠ ح ٥٩٤؛ الفقيه ج ٣ ص ٥٢ ح ١٧٤ وفي رواية ((كل مشكل فيه قرعة)) عوالي اللآلي ج ٣ ص ٥١٢ ح ٦٩.

(٢) الحرية السياسية المعالم والضمانات : ص ٢٨٧ .

الفصل الثاني

في القوى الاجتماعية

ونعني بها كل ما له قوة التأثير على الشعب أو السلطة، وهو يشمل الخصوصيات الفردية والاجتماعية؛ إذ لا يخلو أي مجتمع من وجود أشخاص لهم وجهة ونفوذ مالي أو علمي أو اجتماعي يملكون التأثير على الناس وتحركهم باتجاه الأهداف العليا والوسطى للبلد، وقد نهض الكثير من الحركات الاجتماعية في أبعادها الإيجابية غالباً أو السلبية نتيجة التأثير بمثل هذه الفعاليات، كما أن الخصوصيات الجماعية التي تعد من أهم وسائل ممارسة السلطة وأقواها تأثيراً غالباً ما تنشأ من أنشطة فردية، أو تقوم على جمع من الأفراد الذين لهم هذه القدرة وإن كانت الحالة الجماعية والنظام المؤسسي يضيفي عليهم المزيد من القوة والتماسك والفاعلية والتأثير.

وفي الحديث الوارد في كتب الفريقين ((يد الله مع الجماعة))^(١) والمراد منه على ما ربما يبدو للنظر هو القوة كناية عن التأييد والنصرة؛ بداهة عدم صحة حمل اليد على المعنى الظاهر، أي اليد الجارحة لمنافاته لحكم العقل القاضي بإقناع ثبوت الجسم والجسمانية للباري عز وجل، فيستفاد منه أن العمل الجماعي هو الأقوى في تحقيق الغرض لكونه كبيراً بالتأييد الإلهي. هذا من حيث الحكم

(١) نهج البلاغة: ص ١٤٨ الخطبة ١٢٧؛ صحيح الترمذي: ج ٤ ص ٤٦٦ ح ٢١٦٦؛ شرح نهج البلاغة:

ج ١٠ ص ٢٨٠؛ كنز العمال: ج ١ ص ٢٠٦ ح ١٠٣٠.

الوضعي ، وربما يستفاد منه الوجوب تكليفاً ؛ وذلك بناء على كفاية الملاك في وجوب الامتثال ، او لاستقلال العقل بحسن تحصيل النصره الالهية للقطع بالنجاح والوصول الى المطلوب أو للملازمة بين ما يحكم به العقل بلزوم تحقيق الغرض المولوي وما يحكم به الشرع على ما فصل في الأصول^(١). نعم بناء على عدم كفاية الملاك فإنه يحمل على الاستحباب إلا إذا انضمت إليه ضرورة عقلية أو حجة شرعية ملزمة ، فحينئذ يحمل على الوجوب.

المؤسسات الاجتماعية

تضم القوى الاجتماعية عدة أشكال وصور لعل من أهمها العمل المؤسسي القائم على نظام الفرق والهيئات والجماعات والتي ربما يجمعها عنوان مشترك واحد ، وهو ما يصطلح عليه بالمؤسسات على اختلاف أنحائها ، والمؤسسة في اللغة جمعية او معهد او شركة اسست لغاية علمية ، أو خيرية ، أو اقتصادية ، وفعلها أسّس^(٢) أو أس^(٣) ، اي بنى وأنشأ ، والأساس القاعدة ، وفي قوله سبحانه : { افمن أسس بنيانه على تقوى من الله }^(٤) المعنى : افمن اسس بنيان دينه على قاعدة محكمة^(٥).

وعليه ، فان المؤسسة تتضمن مشروعاً او نشاطاً جماعياً لتحقيق هدف ما ، فهي تدل على التأسيس والإقامة ، لكنها في العرف العام تطلق على الجماعات

(١) هداية المسترشدين : ص ٢٢٢ - ٢٢٩ ؛ فوائد الاصول : ج ٣ ص ٢١ - ٢٣ ؛ منتهى الاصول : ج ٢ ص ٤٦ - ٤٩ .

(٢) انظر لسان العرب : ج ٧ ص ٣٠١ (اسس) ، المنجد : ص ٢٣ (اسس) .

(٣) مفردات الفاظ القرآن الكريم : ص ٧٥ (اسس) .

(٤) سورة التوبة : الآية ١٠٩ .

(٥) مجمع البحرين : ج ٤ ص ٤٥ (اسس) ؛ المنجد : ص ٢٤ (اسس) .

المنظمة لأجل عمل ما وتحقيق غاية ما، وهو مأخوذ من بعض معانيها اللغوية، فيقال مؤسسات سياسية وإدارية ودينية وإعلامية وفكرية وهكذا، ويتميز النشاط المؤسسي عن غيره مضافاً إلى قوة تأثيره وشدة تماسكه وفاعليته بأمور:

(١) الاستقلالية عن العناصر المتشكلة منها وتميزها عن هذه العناصر، فلذا تضيف إليها شيئاً جديداً زائداً على قوة أفرادها لم يكن موجوداً لديها من قبل هو قوة الجماعة المنضوية تحت المؤسسة.

(٢) الاستمرارية؛ إذ إن المؤسسة تتميز عن الأعمال الفردية باستمراريتها وديمومتها، فلا يرتهن وجودها بحياة فرد أو عدة أفراد، بل بالوظيفة التي تؤديها في النظام الاجتماعي والسياسي.

(٣) توحيد الجهود والطاقات؛ إذ تتشكل المؤسسة غالباً تلبية لفكرة أو حاجة اجتماعية، فتخلق لدى أفرادها شعوراً بالاختلاف والتميز تجاه الآخرين، وتضطرهم إلى الدفاع عنها؛ لأنها تصبح تعبيراً عن وجودهم ودورهم الاجتماعي.

(٤) التكامل والتنسيق بين أفرادها وبينهما وبين المؤسسات الأخرى فيكامل أحدها الآخر في تضافر من الجهود والامكانات.

ومن هنا يظهر أن مفهوم المؤسسة يتعارض من حيث المبدأ مع مفهوم العقد أو التعاقد؛ إذ إن التعاقد لا يدوم إلا بدوام الشروط والالتزامات، في حين أن المؤسسة تستمد ديمومتها من الوظيفة الاجتماعية التي تؤديها ومن مصالح الجماعة المرتبطة بها، كما أن التعاقد هو تعبير عن اتفاق بين إرادتين، بينما تعبر المؤسسة عن إرادات عدة متجسدة في إرادة واحدة وسلطة وقرار واحد، والظاهر أنه لا توجد نظرية واحدة للمؤسسة، بل هناك عدة نظريات تتصل بميادين متعددة،

فكل ميدان من ميادين التخصص في العلوم الاجتماعية يجعل منها مركز تأثير على الأفراد وعلى أفكار الناس واتجاهاتهم ومواقفهم ، كما لها تأثير مباشر أو غير مباشر على السلطة الحاكمة ، مما يجعل المؤسسة عنصراً هاماً في ممارسة السلطة من القاعدة إلى القمة ، ومن القمة إلى القاعدة.

وقد أثبت علماء النفس الاجتماعي أن التبادل بين الأفراد يخضع بشكل رئيسي إلى علاقات مؤسسية ، والمؤسسة هي الإطار الطبيعي لهذا التبادل ، والدولة بمعناها المنتظم هي الأخرى مؤسسة كبرى تدير شؤون البلد والناس . هذا وربما تتخذ المؤسسات أشكالاً وأنظمة عدة ، ولكن اختلاف الصيغ والأشكال لا يضر بوحدة الهدف ومشروعية الدور الذي تمارسه .

ولا يخفى وجوب قيام المجتمع والدولة على أساس المؤسسة لو توقف على ذلك حفظ الحقوق أو الدفاع عنها ، أو تطوير البلد وقيادة الناس إلى الرفاه ، أو توعيتهم وإرشادهم إلى ما يوجب علوهم ونفي هيمنة الكفار عنهم ، ويدل على ذلك طائفة من إطلاقات وعمومات الأدلة الأولية والثانوية ، فمن الأولية قاعدتا العلو ونفي السبيل ، وكذا الأمر بالمعروف والدعوة إلى الخير وإرشاد الجاهل وتنبيه الغافل وإعداد القوة والمعاونة على البر والتقوى وما أشبه ، ومن الثانوية أدلة رفع الضرر والأهم والمهم ونحوهما ؛ بدهة أن العمل المؤسسي من مصاديق كل ذلك ، فيمكن أن يستدل بها على وجوبه من جهتين :

إحدهما:العقد الإيجابي، بمعنى أن القيام به يوجب قوة المسلمين وعلوهم وتوعيتهم ونشر المعروف والإصلاح بينهم ، وهذه في مجملها واجبة عقلاً وشرعاً .

ثانيهما:العقد السلبي، بمعنى أن عدم القيام بذلك يوجب ضعفهم

وهيمنة الكفار عليهم وتخلفهم وإضرارهم ونشر الفساد بينهم، وهي بمجملها قبيحة عقلاً، ومحرمة شرعاً، فيدل على الوجوب حينئذٍ إما من جهة الملازمة بين الأحكام على بعض المباني^(١)، أو جهة اقتضاء النهي عن الضد الأمر بضده على مبنى جمع من الأصوليين^(٢)، أو من جهة أدلة النهي عن المنكر والفساد ونحوها^(٣).

هذا وعلى فرض المناقشة في بعض الأدلة المذكورة من حيث الصغرى فإن الظاهر أن مجموعها من حيث المجموع يفيد الفقيه اطمئناناً بشمولها لما نحن فيه ولو إجمالاً، وهو يكفي لإثبات المطلب. نعم هو من قبيل الواجب الكفائي التخيري، فإن قام به جماعة سقط عن الباقيين، كما أن الأصل عدم تحديده بصيغة أو نظام معين، فيشمل كل ما تراه الأمة أو الحكومة العادلة مناسباً للقيام بالمهام والوظائف والأدوار. نعم لو انحصر بأسلوب أو نظام خاص كما قد يراه البعض في مثل الأحزاب فحينئذٍ يتعين الأخذ به، لكن الأمر راجع إلى تشخيص أهل الخبرة كما هو الشأن في الموضوعات المستنبطة أو الحفية.

مؤسسات ممارسة السلطة

لعل الاستقراء الخارجي يدلنا على أن من أهم المؤسسات الفاعلة في ممارسة السلطة اثنتين:

(١) هداية المسترشدين: ص ٢٢٢ - ٢٢٩ ؛ فوائد الاصول: ج ٣ ص ٢١ - ٢٣ .

(٢) كفاية الاصول: ص ١٢٩ - ١٣٧ ؛ مقالات الاصول: ج ١ ص ٣٣٩ - ٣٤٤ ؛ منتهى الاصول: ج ١ ص ٣٠٠ - ٣٠٤ .

(٣) لقوله تعالى: {ولاتعشوا في الارض مفسدين} سورة البقرة: الآية ٦٠ ؛ وقوله تعالى: {ولاتبغ الفساد في الارض} سورة القصص: الآية ٧٧ ، وقوله تعالى: {وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى} سورة النحل: الآية ٩٠ .

إحدهما: جماعات الضغط بأنحاءها.

وثانيتها: المؤسسات الإعلامية.

أما جماعات الضغط فهي منظمات تضم مجموعات من الناس ذات مصالح مشتركة، وتمارس نشاطاً سياسياً أو نقابياً طبقياً أو اجتماعياً أو فكرياً ونحوها بقصد التأثير المباشر أو غير المباشر على سياسة الدولة ومواقفها أو على مواقف سلطات الحكومة وعملها لصالح هدف معين أو جماعة معينة تحقق أغراض الجماعة، ويستخدم هذا التعبير أكثر ما يستخدم في الدول ذات المجالس الحرة والسلطات المنفصلة واقعياً، وجماعات الضغط على أنواع:

فمنها: ما هو سياسي، وهو ما يصطلح عليه بينهم باسم لوبي، فيقال اللوبي الإسلامي مثلاً.

ومنها: ما هو نقابي أو مهني أو اقتصادي بقصد المنفعة المادية الذاتية أو الفتوية.

ومنها: ما هو إنساني للحث على رعاية الطفولة أو المرأة والعناية بالشيخوخة مثلاً.

ومنها: ما هو اجتماعي، كالمحافظة على البيئة أو المجتمع، كإنقاذه من المخدرات أو حمايته من الأوبئة أو مكافحة الجهل والامية.

ومنها: ما هو محدد بغرض معين، كجماعة سجناء الرأي أو المدافعين عن المظلومين.

ومنها: ما هو غير ذلك مما يرتبط بشؤون المجتمع السياسية والفكرية والاجتماعية.

وتمارس جماعات الضغط دورها عبر وسائل الاتصال المختلفة، كالاتصال

المباشر بأعضاء السلطة وبأعضاء المجالس التشريعية، كما تستخدم في ذلك وسائل الإقناع والعلاقات والهدايا والحفلات والولائم والوعود بالتبرع، أو الانضمام الصوتي في أثناء الحملات الانتخابية، أو ما أشبه ذلك، وهذه في مجملها جائزة لأصالة الإباحة مالم يشتمل أو يستلزم محرماً لو لم تقم الأدلة الخاصة على وجوب بعضها أو استحبابه. نعم بعض جماعات الضغط تستخدم وسائل غير مشروعة للوصول إلى أهدافها، وقد تطورت بعض أساليب هذه الجماعات للتأثير على الدول والحكومات عبر تأسيس مراكز دراسات فكرية وإعلامية مجهزة بالباحثين والكتاب والمعلومات والدراسات والنشريات؛ لتقديم الحجج لصالح الجماعة المعنية، وتزويد المسؤول التنفيذي أو التقني بمعلومات وبحوث تخدم غرض الجماعة الضاغطة، أو تعبئ الرأي العام، وبالتالي تؤثر على الحكومة والمجالس بطريقة غير مباشرة، وتستخدم وسائل الاتصال المختلفة للتأثير على فكر الحاكم أو الحكومة. هذا ولا يخفى أن الدول والحكومات تعاني من هذه الجماعات من جهتين:

أحدهما: تمويل هذا النشاط.

وثانيتهما: لجوء بعض جماعات الضغط إلى أساليب ملتوية ومفسدة

أحياناً، وفي بعض الأحيان تحقق أغراضها على حساب الصالح العام.

وهذه من المسائل التي دعت البعض إلى الشك في النظام الذي نشأت على جوانبه هذه الظواهر؛ لذا ينبغي إيجاد حل وسطي يجمع بين الحرية وحق الدفاع عن النفس وشؤونها وبين دفع الأضرار والأخطار الناجمة عنها، وهذه مهمة ترجع إلى السلطة التشريعية في الغالب.

وكيف كان، فالجماعات الضاغطة هي الوسيلة الطبيعية للتعبير عن إرادة

الطبقة المحكومة. هذه الطبقة تجدد في الجماعات الضاغطة المنبر الذي تعبر من خلاله عن حاجاتها ومعتقداتها في وسط سياسي وثقافي واجتماعي متباين، وبما أن الأحزاب السياسية وبرامجها لا تعبر دائماً عن كافة ميول الشعب ونزعاته واتجاهاته فكان من الضروري في المجتمعات الحرة السماح بنشأة المؤسسات المتعددة التي تعكس مختلف التيارات والآراء، ومن أهم هذه المؤسسات هي النقابات والتجمعات الاعتقادية والأخلاقية، كالمؤسسات الدينية وغيرها من التجمعات ذات النزعات المختلفة ووسائل التعبير والرأي العام، كما أن من أهم وسائل ضغط هذه الجماعات هو السماح بنشاطها العلني الواقع تحت الرقابة العامة للشعب، فإن السرية والخفاء ينطويان على الكثير من المحاذير.

خصائص جماعات الضغط

حتى تحضى جماعات الضغط بالشرعية لا بد أن تتسم بالخصائص

التالية :

الأولى: الإيجابية؛ إذ ينبغي على هذه الجماعات استخدام الضغط السياسي أو الإعلامي أو الاجتماعي بلا توتر أو عنف، ولا تمرد على النظام العام، وإلا كان فوضى واضطراباً، كما ولا تستعمل هذه الجماعات الضغط السلبي بتحطيم الممتلكات العامة أو الخاصة، أو عرقلة المواصلات وإرهاب الناس بالشوارع، أو حرق المباني ونهب الحيوانات والقتل والجرح وما أشبه لتحقيق أهدافها؛ لأن كل هذا ظلم وفساد وعدوان.

نعم، من أقوى مظاهر الضغط الجائز - بل لعله أفضل الوسائل لاسترداد الحقوق - هو التوعية والقيام بالإضرابات والمظاهرات السلمية ومراجعة القوى الحاكمة في الدولة والتأثير على زعمائها ومؤسساتها. وفي الحديث الشريف

((بالرفق تدرك المقاصد))^(١) و((من ترقق في الأمور أدرك إربه منها))^(٢) وفي آخر: ((الرفق ييسر الصعاب ويسهل شديد الأسباب))^(٣) وفي رابع: ((الرفق في المطالب يسهل الأسباب))^(٤).

الثانية: التوازن، بأن يكون الضغط ضمن خطط مدروسة ولفترة معينة تبدي فيها الجماعة احتجاجها على السلوك المتبع في رعاية مصالحها، أو المصالح العامة جمعاً بين الحقوق.

الثالثة: العدل، بأن تكون مطالب القوى الضاغطة في إطار العدل والإنصاف؛ إذ قد تكون مطالبها غير عادلة مما يضر إعطاؤها للآخرين، خصوصاً إذا كانت القوى الضاغطة مرتبطة بخارج البلاد، كما هو الحال بالنسبة إلى الصهيونية المتواجدة في أمريكا وفرنسا وبريطانيا، حيث إنها تلاحظ الشبكة العالمية للصهيونية من ناحية ومصصلحة الكيان الصهيوني من ناحية ثانية، ولا تهتم بمصالح البلاد التي تقطنها، وإنما تضغط على تلك البلاد لأجل مصالحها الخاصة، مما يخل بتوازن البلد، وينتصر للظالم على المظلوم، ويبيح له العدوان وما أشبهه في فلسطين وغيرها.

فاللزام أن تلاحظ السلطات الثلاث في الدولة قدر العدل في القوة الضاغطة فتعطيها، ولا تتعدى ذلك، حيث يوجب الفوضى والاضطراب واختلال التوازن والظلم والعدوان، فقد تزعج القوى الضاغطة السلطة

(١) تصنيف غرر الحكم : ص ٢٤٤ رقم ٤٩٨١ .

(٢) تصنيف غرر الحكم : ص ٢٤٤ رقم ٤٩٨٧ .

(٣) تصنيف غرر الحكم : ص ٢٤٤ رقم ٤٩٩٣ .

(٤) تصنيف غرر الحكم : ص ٢٤٤ رقم ٤٩٩٧ .

التشريعية مثلاً فتشريع قانوناً ليس في مصلحة البلاد، أو تطلب القوة الضاغطة تنحي السلطة التنفيذية عن الحكم بحجة عجزها عن حل المشاكل، فإذا استجابت السلطة التشريعية لذلك كان معناه ضعف السياسة إلا إذا كان الحق مع القوى الضاغطة، وهذا يتطلب تقنيات وتشخيصاً من أهل الخبرة وضوابط لضبط القضية.

الرابعة: المسؤولية؛ إذ لا يجوز للقوى الضاغطة أن تكون معيقة للنظام ومخلة بالحرية، أو محرفة للحقائق، بل يجب عليها أن تكون عوناً على النظام والعدل ووضع الأمور في نصابها الصحيح واسترداد الحقوق الضائعة وما أشبه، وفي الحديث الشريف: ((ثبات الدول بإقامة سنن العدل))^(١) و((لن تحصن الدول بمثل استعمال العدل فيها))^(٢).

ومن هنا كان اللازم عزل المتطرفين في القوى الضاغطة حتى لا يتعدوا حدودهم، وتجنّب المسؤولين عن النظام الدخول في القوى الضاغطة، وإلا كان ذلك تمهيداً للانحراف واختلال التوازن، فاللازم على القوة التشريعية أن تعرف قدر وقيمة الجماعات الضاغطة حتى لا تخطىء في إعطائها دون قدر العدالة، أو فوق قدر العدالة؛ إذ كلا الأمرين يمثل انحرافاً عن الحق، بالإضافة إلى أن إعطائها فوق حقتها يشكل خطراً على اقتصاد البلاد وميزانيتها ورؤوس أموال الشركات وأرباحها والنظام الاجتماعي فيها. وقد عرفت أن الجماعات الضاغطة تكون صحيحة شرعاً فيما إذا قامت بواجب إحقاق الحق وإبطال الباطل والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فلم تتعد الحق، ولم تطلب الأمر للجائر، فهي

(١) المصدر نفسه: ص ٣٤٠ رقم ٧٧٦١.

(٢) المصدر نفسه: ص ٣٤٠ رقم ٧٧٦٩.

بالنتيجة جماعة، وفي الحديث الشريف: ((يد الله مع الجماعة))^(١) لكن بشرط الالتزام بالموازن الشرعية.

النقابات المهنية ودورها في العمل السياسي

عرفنا أهمية جماعات الضغط ودورها في ممارسة السلطة، وينبغي هنا التعرّض ولو بعض الشيء إلى التكتلات المهنية أو مايسمى بالنقابات؛ لكونها من أبرز الجماعات الضاغطة على أنظمة الحكم في مختلف دول العالم؛ بداهة أن النقابات أسست في الأصل لتكتل جماعة خاصة من الأمة لأجل رعاية مصالحها، من قبيل العمّال والمزارعين وأصحاب الحرف الذين يقوم عليهم اقتصاد البلد عادة، والاقتصاد من أهم أركان الحياة البشرية، ومنذ قديم الأيام كانت بيد والد السيد المرتضى والسيد الرضي (قدس الله أسرارهم) نقابة الطالبين، وكان هدفها رعاية شؤون ذرية رسول الله ﷺ كما ورد في جملة من التواريخ^(٢).

ولما انتقلت علوم المسلمين إلى الغرب وعرفوا فائدة هذه القدرة شكلوا أول نقابة في بريطانيا، وقد اعترفت بمشروعيتها الدول الصناعية، وأخذت تنتشر هناك في النصف الثاني من القرن التاسع عشر الميلادي، وكان الاعتراف بها في المملكة المتحدة على نطاق واسع، ثم اعترفت فرنسا بالنقابة في عام ١٨٨٤م، وهكذا توالت البلاد الصناعية في تكوين النقابات للعمال^(٣).

(١) نهج البلاغة: ص ١٤٨ الخطبة ١٢٧؛ شرح نهج البلاغة: ج ١٠ ص ٢٨٠؛ صحيح الترمذي: ج ٤ ص ٤٦٦ ح ٢١٦٦؛ كنز العمال: ج ١ ص ٢٠٦ ح ١٠٣٠.

(٢) انظر عمدة الطالب: ص ١٨٥-١٩١؛ الغدير: ج ٤ ص ١٨١؛ شرح نهج البلاغة: ج ١ ص ٣١؛ معجم رجال الحديث: ج ١٦ ص ١٩-٢٣.

(٣) الفقه (كتاب السياسة): ج ١٠٦ ص ١٥٠-١٥١ (بتصرف).

وقد عرفت جواز مثل هذا العمل شرعاً، بل قد يجب إذا كان من طرق ضمان الحق والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ومنع الظلم والإجحاف، ولم يتوقف أمر النقابات إلى حد نقابة العمال، بل تعدته إلى نقابات الفلاحين والمعلمين والأطباء والمهندسين والصيادلة والطيارين إلى غير ذلك من أصحاب المهن وعمال المصالح.

وتخضع النقابات الحرة إلى أنظمة ومناهج في الإدارة وفي كيفية العمل، وهناك مجلس إدارة لها وأعضاء منتخبون وانتخابات حرة للجمعية الإدارية بحسب دوريات معينة، ثم تجاوز العمل النقابي الشؤون الحرفية الخاصة للتأثير على السياسة، وكانت هي النواة الأولى لتكوين الأحزاب العمالية في مختلف البلدان الصناعية في الغرب وغيره، وحاولت أن تستغل مثل ذلك الشيوعية أيضاً، فتجعله سلماً إلى السلطة وإقامة نظام ديكتاتوري مستبد على أكتاف العمال.

وفي الفقه السياسة: إنما تدخلت النقابات في السياسة لأجل أن توصل أصوات العمال... ومطالبهم إلى مسامع مجلس الأمة لإجبار السلطة التنفيذية على اتخاذ الإجراءات اللازمة بشأن إنصاف العمال، وبقيت نقابات لم تربط نفسها بالسياسة كاملاً وإن كان لها دلو من الدلاء في هذا المجال، وحيث إن النقابات تحتاج إلى المال لأجل شؤون العمال حال البطالة والمرض والشيخوخة وما أشبه كان لابد لها من وضع صناديق لجمع المال والاتجار به للاسترباح لغرض وفاء الحاجات، لا لغرض التجارة على غرار الشركات، وإلا خرجت عن نظام النقابات إلى نظام الشركات^(١).

وكيف كان، فإنه لا تضر التسميات فيما ذكرنا لو توفرت سائر الشرائط،

(١) انظر المصدر نفسه: ص ١٥٢ - ١٥٣.

فسواء سميت الجمعية العاملة بال نقابات أو بالتعاونيات أو بالهيئات أو الاتحادات أو ما أشبه فإن ذلك لا يضر؛ إذ لا مشاحة في الاصطلاح، وإن كان بعضها أفضل من حيث الشكل والمضمون.

المؤسسات الإعلامية

أما المؤسسات الإعلامية، فقد كانت تمارس دوراً مهماً في ممارسة السلطة في جهات أربع: من جهة الحكومة على الشعب، ومن الشعب على الحكومة، ومن الحكومة على الحكومة، ومن الشعب على الشعب، وللإعلام طرق ووسائل لممارسة هذه السلطة.

منها: الإعلام المرئي والمسموع، فقد كانت وسائل نقل المعلومات منذ القديم موضع اهتمام المجتمعات كافة، وعلى مختلف العصور والأزمنة، وفي بعض المصادر ذكرت بعض الوسائل البدائية للتعبير؛ إذ كانت النار على سفوح الجبال والروابي تستعمل للإعلام، وكذا استعمال العدائين والطبالين والملصقات والمراكب وحتى الحمام الزاجل في بعض الأدوار، فالبنديقية مثلاً كانت مركزاً للمعلومات التجارية^(١)، وتاجر البنديقية هو في الوقت عينه بائع أخبار.

وقد تطورت الوسائل الإعلامية بمختلف صورها، وزادت فاعليتها في التأثير على الرأي العام، غير أن تأثيرها السياسي ما زال محدوداً ويختلف باختلاف الوسيلة الإعلامية المستعملة، لكن المذياع والتلفاز يتمتعان بتأثير فاعل ومباشر على الرأي العام، وإن كان تأثيرهما على السلطة السياسية محدوداً، نظراً لخضوعهما عادة لسيطرة الحكومات أو أصحاب النفوذ والقدرة؛ إذ تتصف غالباً بالتحيز نظراً لوقوعها تحت تأثير الجهات الممولة والنافذة، كما هو الحال بالنسبة

(١) الموسوعة العربية الميسرة: ج ٢ ص ٩٢٦.

إلى الدول الغربية و الأمريكية، وكما تقع أيضاً تحت تأثير الجهات الحاكمة في الدول المستبدة.

ومنها: الإعلام المقرء، وأبرزه الصحافة، فإنها تعد أولى الوسائل الإعلامية، وتبقى الوسيلة الأكثر فعالية في التأثير على الرأي العام، فالصحافة هي السلطة الرابعة في الدولة على ما يقولون، وعلى حد تعبير بعضهم هي الحرب من أجل الحقيقة، وقد كانت السبب في تعرض الكثير ممن امتهنا للقتل والسجن وغيرها من المشاكل، وقد سببت بعض الصحف سقوط بعض الحكومات، وقد ذكرت بعض المصادر أن جريدة واشنطن بوست الأمريكية أدى كشفها لفضيحة ((ووترغيت)) إلى استقالة الرئيس نيكسون، ومن الواضح أن الصحف تمتلك القدرة الهائلة على التأثير في السلطة أو ممارستها إذا تمتعت بالكفاءة والحرية والاستقلال.

ومن أبرز مظاهر قوة الصحافة في التأثير على الرأي العام هو شموليتها وفوريته و وحدويتها لكونها وسيلة اتصال بين الآراء، وهي البوتقة التي تنصهر فيها الأخبار، فالقراء والمستمعون في طول البلاد وعرضها يستطلعون الخبر والمعلومة، وهذا يوحد اهتمامهم أيضاً في القضايا المشتركة والمصالح العامة، فتطابق المعلومات والتصورات يجعل من الصحافة عنصراً مؤثراً في الرأي العام.

ومنها: الوسائل الشعبية، ففي البلدان الحرة حيث الحياة السياسية فاعلة يتكون الرأي العام في صعد عدة، ومن أهمها المراكز الشعبية وأماكن اجتماع الناس، كالمصالونات والنوادي والمقاهي وغير ذلك، مع أن في الفترة المتأخرة ضعف الاهتمام في المقاهي وتقلص دورها في التأثير على الرأي العام بفعل الأجهزة الإعلامية الحديثة، لكنها تبقى هي الأماكن المفضلة للطبقات

الوسطى لتكوين الرأى العام ، خصوصاً فى البلدان التى تعاني من التخلف التقنى والصناعى ؛ إذ تجتمع فى هذه المقاهى مختلف شرائح المجتمع لقراءة الأخبار او استماعها ومناقشتها.

وكيف كان ، فإنه يعتبر الرأى العام من أفضل الوسائل فى ممارسة السلطة السياسية ، ومعظم الأنظمة الحاكمة على اختلاف مناهجها وأساليبها فى الحكم تعد حكومات رأى ، وتستند على جزء كبير أو صغير من الرأى العام ، كما أن كسب ثقة الرأى العام هو هدف كل قوة تسعى إلى السلطة لغرض التأثير عليه ؛ لأنه أقوى عوامل قوة السلطة وهيمتها.

الرأى العام والسلطات الحاكمة

تختلف استجابة الأنظمة الحاكمة لقوة الرأى العام بحسب بنيتها السياسية ، وربما يمكن تصنيفها كالتالى :

الأول: الأنظمة الملكية، فإنها عادة ما ترفض الخضوع للرأى ، وتعتبر أن الرأى العام هو قوة سيئة ومصدر أخطاء وفوضى واضطراب ، ولذلك تحاول السلطة أن تنأى بعيداً عن تأثيراته وتقلباته ، بل فى بعض الأنظمة يعد الملك هو الممثل للمصالح الجماعية ولاستمرارية السلطة ، فله حق عمل كل ما يراه صحيحاً دون اعتبار للرأى العام ، ويزداد استضعاف الرأى العام فى مثل هذه الأنظمة إذا كانت نخبوية ؛ لأنها ترى الرأى العام ضعيفاً وجاهلاً ، والسلطة تتمركز بين يدي جماعة من الاختصاصيين والنخبويين ، وهؤلاء يحق لهم معارضة الرأى العام لصالحهم لما يتمتعون به من الخبرات والدراية فى إدارة الدولة.

الثانى: الأنظمة المستبدة، فإنها على اختلاف أنحاءها تعترف للرأى

بمكانة مهمة في ممارسة السلطة السياسية، لكنها تحتكره لصالحها؛ إذ تعتمد على رأي واحد صالح في المجتمع لكن من الزاوية التي تراها الدولة ويراها الحاكم المستبد فيها، ثم تليها بعد ذلك مرحلة تنظيم الرأي، وذلك بالقضاء على العفوية والحرية في الرأي، وإعطاء الرأي حالة من التقنين والضغط، وجعله عضواً من أعضاء الدولة المتجسد في الحزب الواحد، والحزب الواحد هو في الحقيقة تنظيم رسمي لرأي مميز أصبح عاماً، وهذا الرأي هو المسموح به والذي يعطي للدولة قوة ومثانة، ويوحد الجميع تحت قدرته، ويلغي جميع الآراء المخالفة له.

الثالث: الأنظمة الحرة، وهي عبارة عن حكومات رأي في الواقع؛

لأن الدولة التي تحظى بالشرعية في مثل هذه الأنظمة هي التي تتولى الأمور عبر الانتخابات، وتحوّل الرأي العام أن يحكم بوساطة المؤسسات القائمة، فالرأي العام يحكم ويعطي التوجيهات الأساسية في جو من الحرية والمساواة، فحرية تكوين الرأي تسمح بتعدد الآراء، والرأي الأقوى يتغلب على الأضعف من دون لجوء إلى العنف، كما أن المساواة في الرأي تسمح بالحوار والنقاش وانتقاء الأسلم من بين مختلف الآراء حتى تتوصل المؤسسة الحاكمة إلى الرأي العام.

وغالباً ما تحظى مثل هذه الدول - على اختلاف نسبة الحرية فيها - بمراكز دراسات ومؤسسات فكرية وإعلامية تنير الرأي للشعب والسلطة، وتسعى للتأثير على كليهما لأجل الصالح العام، ومن أبرز سمات هذه الأنظمة هي أن الحكومات يجب أن تبتثق بصورة مباشرة أو غير مباشرة عن الرأي العام؛ ولذا تهتم في خدمة هذا الرأي ولكسب ثقته واعتماده، لأنها منه تستمد كيائها وقدرتها واستمراريتها.

الفصل الثالث

في إدارة الأمور الحسبية

وهي من خصوصيات الحكومة الإسلامية، وهي في الأصل إما تعد من مراتب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أو من شؤون ولاية الحاكم وعدول المؤمنين للتصدي لمهام الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على ما عرفت، والظاهر أنها من أبرز وظائف السلطة التنفيذية في الدولة، وقد عرف الإصطلاح عليها بالأمور الحسبية؛ لأن القائم بأمرها يتولى أمرها حسبة إلى الله سبحانه على بعض المعاني، كما اصطلح على المؤسسة المفوضة لها بإدارة الحسبة والأشخاص المتصددين لها بالمحتسبين، وتفصيل الكلام في هذا يستدعي التعرض إلى مسائل:

المسألة الأولى: في الأمور الحسبية ووجوب القيام بها

قد عرفت أن الحسبة مأخوذة من الاحتساب، كعدة من الاعتداد، وهو إما بمعنى ما يؤتى به حسبة، أي قرينة إلى الله تعالى، أو بمعنى الأجر، أي ما يرجى من إتيانه الأجر والثواب عند الله تعالى^(١)، ومنه الحديث: ((من أذن عشر سنين محتسبا يغفر الله له مد بصره))^(٢) أي طلباً للثواب من الله تعالى، وفي الحديث

(١) النهاية في غريب الحديث: ج ١ ص ٣ (حسب)؛ لسان العرب: ج ١ ص ٣١٥ (حسب).
(٢) التهذيب: ج ٢ ص ٢٨٤ ح ١١٣١؛ الوسائل: ج ٤ ص ٦١٥ ح ٦٨٢٥ باب (٢) من ابواب الاذان والاقامة.

أيضاً: ((من صام من رجب يوماً إيماناً واحتساباً))^(١) وعلى هذا فالأمور الحسبية هي ما يصح أن يطلب في إتيانها الأجر والثواب من الباري عز وجل، سواء كانت من الأمور النوعية العامة كالقضاء والحكومة بين الناس، أو من الأمور الشخصية كتجهيز المسلم الذي لا ولي له، أو تولي شؤون الأيتام والقصر، أو القيام بشؤون المقدسات الدينية، وربما يمكن الجمع بينهما؛ لأن المساق واحد، سوى أن التعريف الأول ناظر إلى نية المحتسب، والثاني ناظر إلى المحتسب له وهو الباري عز وجل، وبذلك يظهر رجوع ما احتمله البعض من إرجاع الحسبة إلى المحاسبة بمعنى الرقابة، مستظهِراً ذلك من قولهم الحسيب أي المحاسب^(٢)، كما في قوله تعالى: {وكفى بالله حسيباً} ^(٣).

ومنه يعلم أن موضوع الأمور الحسبية لا بد وأن يكون مما فيه رضا الشارع وإذنه، فما هو المرجوح سواء كان مكروهاً أو محرماً لا يقع بنفسه من موارد الحسبة؛ لأنه لا يطاع الله من حيث يعصى، ولا يصح التقرب بالمبغوض عند المولى عز وجل، ومن هنا قال جمع: بل ولعل المجمع عليه أن موردها يكون من موارد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والقيام بما فيه مرضاة الله عز وجل إيجاباً أو ندباً^(٤). نعم النسبة بينها وبين الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هي العموم المطلق^(٥) على بعض الوجوه كما عرفت.

(١) الامالي ((للشيخ الصدوق)): ص ٤٣٠؛ الوسائل: ج ١٠ ص ٤٧٨ ح ١٣٨٨٩ باب (٢٦) من ابواب الصوم المندوب.

(٢) تفسير تقريب القران الى الازهان: ج ٤ ص ١٠١؛ مجمع البحرين: ج ٢ ص ٤١ (حسب).

(٣) سورة النساء: الآية ٦.

(٤) مجمع البحرين: ج ٢ ص ٤١ (حسب).

(٥) الفقه (كتاب البيع): ج ٤ ص ٢٧٧.

وكيف كان ، فشأن المحتسب أمور ثلاثة :

- (١) بيان الأحكام والموضوعات المستنبطة ، بل غير المستنبطة لمن لا يعرفها .
 - (٢) الشهادة على الناس فيما إذا شهد المحتسب تعاطيهم وتنازعهم أو خروجهم عن الضوابط والحدود الشرعية أو العرفية أو الأخلاقية .
 - (٣) الإلزام والردع للعصاة والمجرمين مع تحويل الحاكم للمحتسب إذا لم يكن من الفقهاء إجراء الحدود والتعزيرات والتأديب وما أشبه ذلك .
- ومن الواضح أن هذه الشؤون الثلاثة تدخل في نشر المعروف وبسطه في المجتمع ودفع المنكر والمكروه عنه ، والظاهر أن المراد بالمعروف في هذا الباب هو مطلق ما يستحسنه العقل أو الشرع من الواجب والمندوب ، بل وبعض المباحات الراجعة لجهة من الجهات الراجعة إلى مصالح المجتمع الدينية أو الدنيوية . ولا يبعد إمكان تعميمه للواجبات الأخلاقية والفضائل والبرذائل ، خصوصاً ما يرتبط بالعفة العامة والحقوق ، كما أن المراد بالمنكر هو مطلق ما يستنكره العقل أو الشرع محرماً كان أو مكروهاً أو مباحاً له حذازة عرفية لجهة من الجهات ؛ إذ رب أمر لا يكون بالذات من المحرمات ، لكن يمكن للحاكم أن يأذن في الردع عنه ، وفقاً لمصالح المجتمع بحسب قانون الأهم والمهم ، أو الضرورات التي تبيح المحظورات ، لكن ينبغي أن يكون هذا الردع مؤقتاً ؛ لأن النهي الحكومي في مثله ناشئ من الضرورة ، وهي تقدر بقدرها ، ويدل على ذلك الأدلة الأربعة ، فمن الكتاب آيات :

منها: قوله سبحانه وتعالى : { يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم أو الوالدين والأقربين }^(١) بضميمة أن القوام فعال

(١) سورة النساء : الآية ١٣٥ .

من القيام وهو المبالغة فيه ، ويعني من يكون عادته القيام ، والقسط هو العدل^(١).
وفي مفردات الراغب : قيام للشيء هو المراعاة للشيء والحفظ له ، والقوام
اسم لما يقوم به الشيء أي يثبت ، كالعماد والسناد لما يعمد ويسند به ، كما في
قوله تعالى : { وَلَا تَوْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا }^(٢)
وعليه فالمراد من الآية كما في مجمع البيان : لتكن عادتكم القيام بالعدل في
القول والفعل^(٣) ، وفي هذه الآية دلالة على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن
المنكر وسلوك طريقة العدل في النفس والغير ، وهو المنقول عن ابن عباس^(٤)
أيضاً.

ولا يخفى أن قوله سبحانه : { شهداء لله } أمر من الله سبحانه لعباده بالثبات
والدوام على قول الحق والشهادة بالصدق تقرباً إليه ، وطلباً إلى مرضاته ،
ودلالاتها على وجوب القيام بالأمر الحسبية إما من جهة الدلالة التضمنية
لكونها من مصاديق قول الحق والشهادة بالصدق ، أو من جهة الأولوية لشمول
الأمر الحسبية إلى جانب التنفيذ والإجراء ، مضافاً إلى القول والشهادة.
ومنها : عموم مثل قوله تعالى : { فاستبقوا الخيرات }^(٥) وقوله تعالى :
{ وسارعوا إلى مغفرة من ربكم }^(٦) بحمل الأمر فيهما على الوجوب ، ودلالاتها
على المستحبات ناشئة من مادة الخير والمغفرة وليس الهيئة ، ولا مانع من كون

(١) انظر مجمع البيان : ج ٣ ص ١٦٨ .

(٢) مفردات الفاظ القرآن الكريم : ص ٦٩٠ ((قوم)) .

(٣) مجمع البيان : ج ٣ ص ١٢٣ ذيل الآية (١٣٥) من سورة النساء .

(٤) مجمع البيان : ج ٣ ص ١٢٤ ذيل الآية (١٣٥) من سورة النساء .

(٥) سورة البقرة : الآية ١٤٨ .

(٦) سورة آل عمران : الآية ١٣٣ .

تعلّق التكليف الوجوبي بالشؤون الخيرية والإحسانية، مع أنها في أصلها من المستحبات.

وأما الروايات فهي متواترة في مثل فعله عليه السلام بنفسه في قضايا متعددة، وفعل مولانا أمير المؤمنين عليه السلام في الكوفة، مما لعلهما يربوان على العشرات^(١)، كما ربما يمكن الاستدلال لها بمثل قوله عليه السلام: ((عونك الضعيف من أفضل الصدقة))^(٢) وقوله عليه السلام: ((الله في عون العبد ما دام العبد في عون أخيه))^(٣) لكن الظاهر دلالة مثل هذه الروايات على الاستحباب لا الوجوب، لكنه لا يضر في أصل الكبرى؛ لما عرفت من أن الأمور الحسينية تتصدى لكل ما هو معروف عقلاً أو شرعاً، وهو أعم من الواجبات والمندوبات.

وأما الإجماع فالقولي والعملي منه قام على ذلك، وقد تضافر النقل عن قيام الفقهاء بالأمر الحسينية وتخويلهم للمؤمنين القيام بها^(٤).

وأما العقل فيدل على وجوب التصدي لها؛ لأنها توجب جعل الأمور في نصابها، فيقوم النظام، ويدفع الهرج والمرج وغيره من المفاصد العظيمة. وعليه فموارد جواز تصرف المتصدي للأمر المذكورة ونفوذ أمره فيها هو عموم الحسينيات، مما علم بعدم رضا الشارع بتعطيلها؛ لاستلزام تعطيلها اختلال النظام أو العسر والخرج، مع عدم التمكن من الرجوع إلى الفقيه أو عدم إمكان

(١) الفقه (كتاب البيع) : ج ٤ ص ٢٧٧ .

(٢) الكافي: ج ٥ ص ٥٥ ح ٢ .

(٣) عوالي اللآلي: ج ١ ص ١٠٧ ح ١؛ مستدرک الوسائل ج ١٢ ص ٤٢٩ ح ١٤٥٢٦ باب (٣٤) من ابواب فعل المعروف .

(٤) انظر الفقه (كتاب البيع): ج ٥ ص ١١؛ اعيان الشيعة: ج ٩ ص ١٥٩ - ١٦٧ ترجمة الشيخ نصير الدين

الطوسي قدس سره .

تصديه ، أو عدم المصلحة فيه ، ونحوها من المحاذير الداخلة في باب الأهم والمهم .
هذا وقد وقع النزاع بينهم في كفاية الواحد من المحتسبين ؛ لكونه من
الاستبانة عرفاً كما في رواية مسعدة ، حيث ورد فيها ((والأشياء كلها على هذا
حتى يستبين لك غير ذلك ، أو تقوم به البينة))^(١) ، مضافاً إلى قيام سيرة العقلاء
على الاعتماد على الثقة ، أو يلزم شهادة اثنين منهم ، أو واحد مع غيره ،
احتمالان في المسألة . وهل المستفاد من هذه الأدلة مأذونية التصدي شرعاً من
دون توقف على إذن الفقيه الجامع للشرائط أم لا ؟ احتمالان ، بل قولان :

الأول: ذهب إليه جمع من الفقهاء ومنهم السيد السبزواري قدس سره حيث قال
بعد ذكر الأدلة : وكل ذلك إذن في التصدي ، ولا يحتاج مع ذلك إلى الإذن من
الحاكم الشرعي . نعم إذنه طريق للإثبات ولتشخيص الموضوع الذي يراد التصدي
له ، وإنه بالنتيجة من الأمور الحسبية حتى يتصدى له أو لا ^(٢) .

الثاني: ذهب إليه جمع ، ومنهم السيد الشيرازي قدس سره في الفقه البيع^(٣) ،
وتظهر الثمرة في أنه لو أتى بالعمل جامعاً للشرائط يصح ؛ بناء على عدم شرطية
الإذن إلا في مقام الإثبات .

المسألة الثانية: في تصدي الرسول وعلي (عليهما السلام)

للأمور الحسبية

تدلنا الأخبار المتضاربة الواردة بطرق الفريقين على ذلك :

منها: ما تضافر نقله في الاحتكار : أن رسول الله ﷺ مرّ بالمحتكرين ، فأمر

(١) الكافي : ج ٥ ص ٣١٣ - ٣١٤ ح ٤٠ ؛ التهذيب : ج ٧ ص ٢٢٦ ح ٩٨٩ .

(٢) مهذب الاحكام : ج ٢٧ ص ١٧ (بتصرف) ؛ المصدر نفسه : ج ١٥ ص ٣٦٩ .

(٣) الفقه (كتاب البيع) : ج ٤ ص ٢٧٧ ؛ وانظر كشف الغطاء : ج ٤ ص ٢١١ .

بحكرتهم أن تخرج إلى بطون الأسواق، وحيث تنظر الأبصار إليها^(١).

ومنها: ما عن الكافي في رواية حذيفة بن منصور أن رسول الله ﷺ قال: ((يا فلان، إن المسلمين ذكروا أن الطعام قد نفذ إلا شيئاً عندك فأخرجه وبعه كيف شئت ولا تجسه))^(٢) بضميمة أن هذا الأمر مخالف لقانون السلطنة القاضي بأن الناس مسلطون على أموالهم، إلا أنه حيث كانت هنالك ضرورة أمر رسول الله ﷺ ببيعه حسبة حفاظاً على الناس.

ومنها: ما عن ابن أبي يعفور عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((جاء رجل إلى النبي ﷺ فقال: يا رسول الله، إني سألت رجلاً بوجه الله فضربني خمسة أسواط، فضربه النبي ﷺ خمسة أسواط أخرى، وقال: ((سل بوجهك اللئيم))^(٣) والرواية ظاهرة في النهي عن هذا التصرف غير الأخلاقي مع الباري عز وجل، إذ إن العبد لا يسأل بوجه الله الحاجة، وإنما يسأل بماء وجهه، أما السؤال بوجه الله فهو يوجب الانتقاص والمهانة.

ومنها: ما عن سعد الإسكاف عن أبي جعفر عليه السلام قال: ((مر النبي ﷺ في سوق المدينة بطعام، فقال لصاحبه: ما أرى طعامك إلا طيباً، وسأله عن سعره، فأوحى الله عز وجل إليه أن يدس يديه في الطعام ففعل، فأخرج طعاماً رديئاً، فقال لصاحبه: ما أراك إلا وقد جمعت خيانة وغشاً للمسلمين))^(٤).

ومنها: ما في مصادر العامة عن أبي هريرة، أن رسول الله ﷺ مر على

(١) الفقيه: ج ٣ ص ١٦٨ - ١٦٩ ح ٧٤٥؛ الاستبصار: ج ٣ ص ١١٥ ح ٤٠٨؛ الوسائل: ج ١٧ ص ٤٣٠ ح ٢٢٩١٧ باب (٣٠) من ابواب اداب التجارة.

(٢) الكافي: ج ٥ ص ١٦٤ ح ٢؛ الاستبصار: ج ٣ ص ١١٤ ح ٤٠٧.

(٣) الكافي: ج ٧ ص ٢٦٣ ح ١٨؛ الوسائل: ج ٢٨ ص ٣٦٦ ح ٣٤٩٨٢ باب (٢) من ابواب بقية الحدود.

(٤) الكافي: ج ٥ ص ١٦٠ ح ٧؛ الوسائل: ج ١٧ ص ٢٨١ ح ٢٢٥٢٦ باب (٨٦) من ابواب مايكتسب به.

سفرة من طعام، فأدخل يده فيها فنالت أصابعه بللاً، فقال: ((يا صاحب الطعام، ما هذا؟)) قال: أصابته السماء يا رسول الله، فقال ﷺ: ((أفلا جعلته فوق الطعام حتى يراه الناس)) ثم قال: ((من غش فليس منا))^(١) وقريب منه مارواه أبو داود في سننه بسنده عن أبي هريرة أيضاً^(٢). وكذا في كنز العمال عن بن عمر^(٣).

وفي صحيح البخاري بسنده عن بن عمر: أنهم كانوا يشترون الطعام من الركبان على عهد النبي ﷺ، فيبعث عليهم من يمنعهم أن يبيعوه حيث اشتروا حتى ينقلوه حيث يباع الطعام^(٤)، وعن ابن حجر العسقلاني في الاصابة: استعمل رسول الله ﷺ سعيد بن سعيد بن العاص بعد الفتح على سوق مكة^(٥). وفي بعض المصادر سمراء بنت نهيك الأسدية أدركت النبي ﷺ وعمرت، وكانت تمر في الأسواق وتأمّر بالمعروف، وتنهى عن المنكر، وتضرب الناس على ذلك بسوط معها^(٦)، وهذا ما ربما يكشف عن سيرة أهل الشرع، أو تلقي الصحابة ذلك عن رسول الله ﷺ، أو إحراز موافقته.

وفي كنز العمال عن كليب بن وائل الأسدي قال: رأيت علي بن أبي طالب مر بالقصابين فقال: ((يا معشر القصابين، لا تنفخوا، فمن نفخ اللحم فليس منا))^(٧) وأمر أمير المؤمنين عليه السلام مالكا بمنع التجار من الاحتكار، ومعاينة من

(١) صحيح الترمذي: ج ٣ ص ٦٠٦ ح ١٣١٥ .

(٢) سنن أبي داود: ج ٣ ص ١٤٩٨ ح ٣٤٥٢ .

(٣) كنز العمال: ج ٤ ص ١٥٨ ح ٩٩٧٠ .

(٤) صحيح البخاري: ج ٢ ص ٩٥٧ ح ٢٠٥٨ .

(٥) الاصابة: ج ٢ ص ٨ الهامش .

(٦) الاصابة: ج ٤ ص ٣٣٥ الهامش .

(٧) كنز العمال: ج ٤ ص ١٥٨ ح ٩٩٦٩ .

قارف الحكرة بعد نهيهِ^(١)، وأمر^(٢) رفاة قاضيه على الأهواز بالنهي عن الاحتكار، وأنه من ركبهُ فأوجعه وعاقبه بإظهار ما احتكر^(٣).

وفي خبر حبابة الوالبيّة قالت: رأيت أمير المؤمنين^(٤) في شرطة الخميس ومعه درة لها سبابتان يضرب بها بياعي الجري والمارماهي والزمار^(٥)، وهي أنواع من الأسماك محرمة.

وفي خبر طلحة بن زيد عن أبي عبد الله^(٦): أن أمير المؤمنين^(٧) أتى برجل عبث بذكره، فضرب يده حتى احمرت، ثم زوجته من بيت المال^(٨).

وفي صحيفة هشام بن سالم عن أبي عبد الله^(٩): أن أمير المؤمنين^(١٠) (عليه السلام) رأى قاصاً في المسجد فضربه بالدرّة وطرده^(١١).

وفي خبر السكوني عن أبي عبد الله^(١٢): ((أن أمير المؤمنين^(١٣) ألقى صبيان الكتاب ألواحهم بين يديه ليخير بينهم، فقال: أما إنها حكومة والجور فيها كالجور في الحكم، أبلغوا معلمكم إن ضربكم فوق ثلاث ضربات في الأدب اقتص منه))^(١٤).

وعن الكليني والشيخ (قدس سرهما) بسندهما عن جابر عن أبي جعفر^(١٥) قال: ((كان أمير المؤمنين^(١٦) بالكوفة عندكم يغتدي كل يوم بكرة من القصر، فيطوف في أسواق الكوفة سوقاً سوقاً، ومعه الدرّة على عاتقه، وكان

(١) نهج البلاغة: ص ٤٣٨ الكتاب ٥٣.

(٢) دعائم الاسلام: ج ٢ ص ٣٦ ح ٨٠.

(٣) الكافي: ج ١ ص ٣٤٦ ح ٣؛ الوسائل: ج ١ ص ٤٢٣ ح ١٦٦١ باب (٦٧) من ابواب اداب الحمام.

(٤) الكافي: ج ٧ ص ٢٦٥ ح ٢٥.

(٥) الكافي: ج ٧ ص ٢٦٣ ح ٢٠.

(٦) الكافي: ج ٧ ص ٢٦٨ ح ٣٨.

لها طرفان، وكانت تسمى السبيبة، فيقف على أهل كل سوق فينادي: يا معشر التجار، اتقوا الله عزوجل، فإذا سمعوا صوته ﷺ ألقوا ما بأيديهم، وأرعوا إليه بقلوبهم، وسمعوا بأذانهم، فيقول ﷺ: قدموا الاستخارة، وتبركوا بالسهولة، واقتربوا من المتاعين، وتزینوا بالحلم، وتناهوا عن اليمين، وجانبوا الكذب، وتجاؤوا عن الظلم، وأنصفوا المظلومين، ولا تقربوا الربا، وأوفوا الكيل والميزان، ولا تبخسوا الناس أشياءهم، ولا تعثوا في الأرض مفسدين، فيطوف في جميع أسواق الكوفة، ثم يرجع فيقعد للناس^(١) أي يقعد للحكومة والقضاء.

وعن الصدوق رحمته الله بسنده عن محمد بن قيس عن أبي جعفر رحمته الله نحوه أيضاً^(٢).

وفي دعائم الإسلام عن مولانا أمير المؤمنين رحمته الله: أنه كان يمشي في الأسواق ويده درة يضرب بها من وجد من مطفف أو غاش في تجارة المسلمين. قال الأصمغ: قلت له يوماً: أنا أكفيك هذا يا أمير المؤمنين، واجلس في بيتك. قال: ((ما نصحتني يا أصمغ)) وكان يركب بغلة رسول الله صلى الله عليه وآله الشهباء، ويطوف في الأسواق سوقاً سوقاً، فأتى يوماً طاق اللحامين فقال: ((يا معشر القصابين، لا تعجلوا الأنفس قبل أن تزهد، وإياكم والنفخ في اللحم)) ثم أتى إلى التمارين فقال: ((أظهروا من رديء بيعكم ما تظهرون من جيده))، ثم أتى السماكين فقال: ((لا تبعوا إلا طيباً، وإياكم وما طفا)) ثم أتى الكناسة وفيها من أنواع التجارة من نخاس وقمّاط وبائع إبل وصيرفي وبزاز وخياط، فنادى بأعلى

(١) الكافي: ج ٥ ص ١٥١ ح ٣؛ التهذيب ج ٧ ص ٦ ح ١٧.

(٢) الفقيه: ج ٣ ص ١٢٠ ح ٥١٤؛ الوسائل: ج ١٧ ص ٣٨٣ ح ٢٢٧٩٨ باب ٢ من ابواب اداب التجارة.

صوت : ((يا معشر التجار، إن أسواقكم هذه تحضرها الأيمان، فشوبوا أيمانكم بالصدقة، وكفوا عن الحلف، فإن الله تبارك وتعالى لا يقدر من حلف باسمه كاذباً))^(١).

وعن الصدوق قدس سره بإسناده أن رجلاً جاء برجل إلى أمير المؤمنين عليه السلام فقال: يا أمير المؤمنين، إن هذا زعم أنه احتلم بأمي، فقال عليه السلام: ((إن الحلم بمنزلة الظل، فإن شئت جلدت لك ظله)) ثم قال عليه السلام: ((لكني أؤدبه لئلا يعود يؤذي المسلمين))^(٢).

وفي صحيحة الحسين بن أبي العلاء عن أبي عبد الله عليه السلام نحوه، وقال: فضربه ضرباً وجيعاً^(٣).

وعن عبد بن حميد في مسنده عن أبي مطر قال: خرجت من المسجد فإذا رجل ينادي من خلفي: ((ارفع إزارك فإنه أنقى لثوبك، وأتقى لك، وخذ من رأسك إن كنت مسلماً)) فمشيت خلفه وهو بين يدي مؤتزر بإزار، مرتدٍ برداء، ومعه الدرّة كأنه أعرابي بدوي، فقلت: من هذا؟ فقال لي رجل: أراك غريباً بهذا البلد؟ فقلت: اجل، رجل من أهل البصرة، فقال: هذا علي أمير المؤمنين حتى انتهى إلى دار بني أبي معيط، وهو سوق الإبل، فقال: ((يبعوا ولا تحلفوا، فإن اليمين تنفق السلعة، وتمحق البركة)) ثم أتى أصحاب التمر فإذا خادم تبكي فقال: ((ما يبكيك؟)) فقالت: باعني هذا الرجل تمرًا بدرهم، فردّه موالي فأبى أن يقبله، فقال له علي عليه السلام: ((خذ تمرًا وأعطها درهمها، فإنها ليس لها أمر))

(١) دعائم الاسلام: ج ٢ ص ٥٣٨ - ٥٣٩ ح ١٩١٣.

(٢) الفقيه: ج ٤ ص ٥١ ح ١٨٠.

(٣) التهذيب: ج ١٠ ص ٨٠ ح ٣١٣.

فدفعه^(١).

إلى غير ذلك من الروايات الواردة في هذا المجال ، مما يجده المتتبع في مختلف كتب الأخبار والتاريخ ، والمستفاد من مجموعها تصدي رسول الله ﷺ ومولانا أمير المؤمنين عليه السلام لما يتعلق بالأمر الحسينية المحفزة للناس على الاستقامة وملازمة التقوى والصلاح والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، واحتمال البعض أن بعض التصديقات كانت بما هم حكام والحاكم مسؤول أو أول مسؤول في القضاء وحفظ الحقوق لا يضر بالمطلب ، بل يؤكد ؛ لعدم المانع في انطباق عنوانين أو ثلاثة على مورد واحد ، فلا مانع من أن يكون تصديهما (عليهما السلام) من باب كونهم حاكمين ، وكذا من باب التصدي للأمر الحسينية لأولوية التصدي لهما ، أو أنها من شؤون الحاكم ، كما ينطبق عليه عنوان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. هذا فضلا عن صراحة بعضها فيما ذكرنا ، ولا يخفى إمكان المناقشة السندية في بعضها ، إلا أن المجموع من حيث المجموع ربما يفيد الاطمئنان بصدور بعضها ، بل ربما مع الالتفات إلى وجود الصحاح من الأخبار فيها يقطع بذلك. وكيف كان ، فإنه بضميمة وجوب الاقتداء والتاسي يستفاد منها وجوب الأخذ بها ، وذلك يكفينا دليلاً على شرعية التصدي للأمر الحسينية.

المسألة الثالثة: في وجوب تصدي عدول المؤمنين للحسبة

قد عرفت مما تقدم أن التصدي للأمر الحسينية من الواجبات الكفائية ، وحيث إنها من مراتب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فإنه يجب على عموم المكلفين التصدي لها كفاية ، وهذا مما لا كلام فيه ، وإنما الكلام في أن جواز التصدي لعموم المؤمنين متأخر رتبة عن ولاية الحاكم ، بمعنى أنه لا تصل النوبة

(١) منتخب مسند عبد بن حميد : ص ٦٢ .

إلى الحسبة مع وجود الحاكم الشرعي ، أو هو في عرضه ، والفرق بينهما أنه على الأول لا يجوز لغير الفقيه التصدي لها إلا بإذنه ، أو عند فقدته ، أو تعذر الوصول إليه ، بخلافه على الثاني ، والظاهر أن مدار كلمات القوم لا ينحصر بمثل أموال الأيتام وشبههم وإن كان أكثر الكلام والتفاصيل دارت حوله ، لكونه من باب المصداق ؛ وذلك لأن موضوع البحث عام ويشمل جميع الأمور الحسبية والوظائف التي هي بيد الحاكم ، والأمور التي لا يمكن تعطيلها بحكم الشرع لما يترتب عليها من المفسد العظيمة ، كإحقاق الحقوق وإجراء الحدود والقضاء والقصاص والدفاع عن حوزة المسلمين ، وغير ذلك من شؤون الحكومة والنظام . وكيف كان ، إذا لم يمكن الوصول إلى الفقيه أو كان هناك فقيه غير نافذ الكلمة ، فإنه يجب على عدول المؤمنين القيام بما ذكر من الشؤون العامة ، والتصدي لها ، وهذا ما عليه المشهور من أصحابنا كما هو الظاهر من كلماتهم .

ففي مفتاح الكرامة قال : ويستفاد من بعض الأخبار ثبوت الولاية للحاكم مع فقد الوصي ، وللمؤمنين مع فقدته^(١) ، وفي الحدائق نسبته إلى الأصحاب^(٢) ، وفي مجمع الفائدة والبرهان الظاهر ثبوت ذلك لمن يوثق بدينه وأمانته بعد تعذر ذلك كله^(٣) ، وفي كتاب البيع نسبه إلى عدم الخلاف^(٤) ، وفي وصايا الحدائق قال : لا خلاف بين الأصحاب في أنه لو مات ولم يوص إلى أحدٍ وكان له تركة وأموال وأطفال فإن النظر في تركته للحاكم الشرعي ، وإنما الخلاف في أنه لو لم يكن ثمة حاكم فهل لعدول المؤمنين تولي ذلك أم لا؟ الذي قد صرح به الشيخ وتبعه

(١) مفتاح الكرامة : ج ١٢ ص ٤٥٢ .

(٢) الحدائق الناضرة : ج ٢٠ ص ٣٧٨ .

(٣) مجمع الفائدة والبرهان : ج ٩ ص ٢٣٢ .

(٤) المصدر نفسه : ج ٨ ص ١٥٧ .

الأكثر الأول^(١).

وفي المسالك في عداد بحث الأولياء قال (رضوان الله عليه): فإن فقد الجميع فهل يجوز أن يتولى النظر في تركة الميت من المؤمنين من يوثق به؟ قولان: أحدهما: المنع، ذهب إليه ابن إدريس؛ لأن ذلك أمر موقوف على الإذن الشرعي وهو منتف، والثاني: وهو مختار الأكثر تبعاً للشيخ الجواز؛ لما فيه من المعاونة على البر والتقوى المأمور بها^(٢)، وهذا مختار جمع من المعاصرين أيضاً كما يظهر من تقريرات الميرزا النائيني^(٣)، ومهذب السيد السبزواري^(٤)، وفقه السيد الشيرازي^(٥) (قدست أسرارهم) وغيرهم من الأعلام^(٦).

ومورد جواز تصرفهم ونفوذه هو عموم الحسيات، مما علم بعدم رضا الشارع بتعطيلها؛ لاستلزام تعطيلها اختلال النظام أو العسر والخرج مع عدم التمكن من الرجوع فيها إلى الفقيه، وهل المقصود من ثبوتها لعدول المؤمنين الحكم الوضعي فتكون من سنخ ولاية الفقيه أو مجرد الحكم التكليفي من الوجوب والندب؟ احتمالان، وقد رجح بعضهم الثاني؛ لأنه المتيقن من الأدلة، وغيره يحتاج إلى عناية وهي مفقودة^(٧)، لكن الظاهر إمكان الجمع لتوقف جملة من التصرفات على السلطنة كبيع أموال القصر ونحوه، فحينئذ تكون منتزعه من

(١) انظر الحدائق الناضرة: ج ٢٢ ص ٥٨٩.

(٢) مسالك الافهام: ج ٦ ص ٢٦٤ - ٢٦٥.

(٣) المكاسب والبيع: ج ٢ ص ٣٣٩.

(٤) مهذب الاحكام: ج ١٦ ص ٣٨٠ - ٣٨٢.

(٥) الفقه (كتاب البيع): ج ٥ ص ٦٤.

(٦) حاشية المكاسب (للهمداني): ص ٢٨٣؛ حاشية المكاسب (للاصفهاني): ج ٢ ص ٤٠٢ - ٤٠٣؛

حاشية المكاسب (للأيرواني): ج ٢ ص ٣٨١؛ نهج الفقاهة: ص ٥٠٠.

(٧) انظر مهذب الاحكام: ج ١٦ ص ٣٨١.

التكليف، ولعل اطلاق كلماتهم ينصرف إليه، فتأمل.
وكيف كان، فإنه يمكن الاستدلال لذلك بالأدلة العقلية، كإقامة النظام
ودفع الفساد والهرج والمرج، وكذلك بالأدلة النقلية، وهي فيما نحن فيه متضافرة
نذكر منها ما يلي:

الأول: قوله تبارك وتعالى: {ولا تقربوا مال اليتيم إلاّ بالتي هي أحسن} ^(١)
فإن ظاهر الاستثناء جواز القرب إذا كان حسناً، وهنا كذلك، والظاهر أن
الخطاب لا ينحصر بالحكام خاصة، بل ظاهره العموم، وخصوصية المورد لا
تخصص الوارد، وإذا ثبت ذلك في مال اليتيم ثبت في غيره بالأولوية وبعدم القول
بالفصل.

الثاني: عموم قوله تعالى: {وتعاونوا على البر والتقوى} ^(٢) وأقل مراتب
رجحان المعاونة هو الاستحباب فضلاً عن الجواز، ومن أجل مصاديقه أمور
الحسبة.

الثالث: خصوص الروايات الواردة في باب الوصية، كالخبر فيمن مات
ولم يعين وصياً. قال عليه السلام: ((إن قام رجل ثقة قاسمهم ذلك كله فلا بأس فيه)) ^(٣)
وإذا ثبت في هذا الباب فلا قائل بالفرق بين الوصية وغيرها، ولا يرد الإشكال في
أن ذلك إذن من الإمام، والكلام فيما إذا لم يكن هناك حاكم؛ لأن الظاهر من
الرواية أنها في مقام بيان الحكم الشرعي، وليس في مقام بيان الإذن في واقعة
خاصة، ونظائره كثيرة في الفقه.

(١) سورة الاسراء: الآية ٣٤.

(٢) سورة المائدة: الآية ٢.

(٣) التهذيب: ج ٩ ص ٢٤٠ ح ٩٢٩.

منها: قوله ﷺ: ((من أحيأ أرضاً مواتاً فهي له))^(١) فإن الفقهاء استفادوا منها الحكم وليس الإذن في الإحياء، خصوصاً وأن وظيفة الإمام هو بيان الأحكام.

ومنها: صحيحة ابن بزيع. قال: مات رجل من أصحابنا ولم يوص فوق أمره إلى قاضي الكوفة، فصير عبد الحميد القيم بماله، وكان الرجل خلف ورثة صغاراً ومتاعاً وجواري، فباع عبد الحميد المتاع، فلما أراد بيع الجواري ضعف قلبه عن بيعهن؛ إذ لم يكن الميت صير إليه وصيته، وكان قيامه فيها بأمر القاضي؛ لأنهن فروج. قال: فذكرت ذلك لأبي جعفر ﷺ وقلت له: يموت الرجل من أصحابنا ولا يوصي إلى أحد، ويخلف جواري، فيقيم القاضي رجلاً منّا، فما ترى في ذلك؟ قال: فقال: ((إذا كان القيم مثلك ومثل عبد الحميد فلا بأس))^(٢) ودلالة الخبر مبنية على كون المراد من قوله ﷺ: ((مثلك)) المماثلة في العدالة والوثاقة، ومع احتمال كون المماثلة في الفقاهاة يسقط عن الدلالة لانحصاره حينئذٍ بالفقيه.

ومنها: ما رواه إسماعيل بن سعد الأشعري قال: سألت الرضا ﷺ عن رجل مات بغير وصية، وترك أولاداً ذكراناً غلماناً صغاراً، وترك جواري ومماليك، هل يستقيم أن تباع الجواري؟ قال: ((نعم)) وعن الرجل يموت بغير وصية وله ولد صغار وكبار أيحل شراء شيء من خدمه ومتاعه من غير أن يتولى القاضي بيع ذلك؟ فإن تولاه قاض قد تراضوا به ولم يستعمله الخليفة أيطيب الشراء منه أم لا؟ فقال: ((إذا كان الأكبر من ولده معه في البيع فلا بأس إذا

(١) الوسائل: ج ٢٥ ص ٤١٢ ح ٣٢٢٤٠ باب (١) من ابواب احياء الموات .

(٢) التهذيب: ج ٩ ص ٢٤١ ح ٩٣٢ .

رضي الورثة بالبيع ، وقام عدل في ذلك))^(١) ودلالته على المطلوب ظاهرة ، كما أن وجه اعتبار رضا الأكابر من ولده السلطنة على أنفسهم ؛ لأنه ليس للولي ولاية عليهم.

الرابع: ظهور إجماع الأصحاب على الجواز من دون نكير، كما يظهر بالتتابع^(٢) ، وقد عرفت أن سيرتهم قامت على تولي مثل هذه المسائل.

ويتحصل مما تقدم: أن لعدول المؤمنين التصدي في الأمور التي لا يرضى الشارع بتعطيلها ، وهذا أمر ثابت معلوم من الأدلة العقلية والنقلية ، ولا نحتاج في إثبات هذا المعنى إلى أكثر من الالتفات إلى ما يترتب على تركه من إخلال النظام والفوضى والفساد والعسر والخرج ونحوها.

ومن هنا يعلم أنه إذا لم يتمكن الفقيه من تأسيس الحكومة الإسلامية إما لعدم تهيئة الظروف أو لعدم الخبرة فيها أو لضغوطات الظلمة وما أشبه ذلك من موانع فاللازم إقدام غيره ممن يوثق بعدالته وكفاءته وحسن تدبيره وتدينه على تأسيس الحكومة بإذنه ، فإن ذلك أمر لا يجوز تعطيله بحال ؛ إذ لا بد للناس من أمير برٍّ أو فاجر كما عرفت من النص^(٣) ، وإذا دار الأمر بين الفوضى أو الحاكم الفاجر قدم الفاجر ، وإذا دار الأمر بين تصدي الفاجر والعدل وجب على العدل ذلك لأولويته ولشرطية العدالة في مثل الحاكم ، ولكونه مكلفاً بحفظ النظام ودفع الهرج والمرج وصيانة الدين وتطبيق أحكامه وإقامته في المجتمع والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وغيرها من العناوين.

(١) المصدر نفسه : ص ٢٣٩ ح ٩٢٧ .

(٢) انظر العناوين : ج ٢ ص ٥٨١ .

(٣) نهج البلاغة : ص ٨٢ الخطبة ٤٠ .

نعم، في صورة فقدان العادل أو في صورة أكفئية غير العادل فهل يجوز تصدي غيره مع الوثاقة أم لا؟ قولان، واللابدية العقلية قاضية بالكفاءة للأهم والمهم وغير ذلك من ضرورات الأحكام العقلية والشرعية.

المسألة الرابعة: في صيغ التصدي للأمر الحسبية

قد عرفت أن الشؤون الحسبية من أهم مهام الفقيه والأمة، والتي بها يمارسان السلطة وحفظ النظام والأمن وبسط العدل وضمان الحقوق، وسواء قلنا بأنها من مهمة الفقيه أولاً وبالذات ومع وجوده لا تصل النوبة إلى الأمة أو قلنا بأنها مهمة الأمة في عرض الفقيه، بل ومن الواجبات الكفائية، فإن للقيام بهذه المهام الكبيرة صيغا متعددة.

الأولى: أن يتصدى لها فرد أو أفراد متفرقون كل يلتزم بتكليفه

الثانية: أن يتصدى لها جماعة خاصة تبرعاً.

الثالثة: أن يعين الفقيه أو شورى الفقهاء من يتصدى لها بصورة مخططة

ومبرجة وخاضعة لضبط ونظام.

الرابعة: أن تعين الأمة من تراه كفوءاً لذلك.

ولا دليل يمنع من أي صيغة فيها، فيتمسك فيها بالأصل الأولي الجاري في الأشياء عند عدم الدليل، وهو أصالة الحل والإباحة، لكن في مقام الترجيح والتفاضل في امتثال التكليف أو أداء المهمة بأكملها فالظاهر أن الصيغة الأولى ناقصة لنقصان العمل الفردي عن الجماعي بمراتب كثيرة، وقد عرفت بعض الشيء عنها في بحث المؤسسات^(١).

والثانية من هذه الصيغ كذلك، خصوصاً مع تصدي غير الخبراء، مضافاً

(١) انظر ادارة المؤسسات: ص ٥ - ٦ وص ٢٣٤

إلى ما ربما تسببه من الفوضى واختلال النظام إما مع الجماعات الأخرى أو مع الحكومة، ومثله يقال في الرابعة؛ بداهة لزوم تعيين الأمة لجماعة من ذوي الخبرة والوجاهة لتعيين المتصددين لتعذر ذلك عليها بنحو المجموع، ولا إشكال في أن الفقهاء هم أفضل من تختارهم لذلك لقوتهم وأمانتهم وكفاءتهم، فيتعين حينئذٍ الأخذ بالثالثة، وهي أفضل الصيغ لو أمكن ذلك، وإلا فالرابعة ثم الثانية، ولعل السيرة العقلانية والمتشريعة قديماً وحديثاً قائمة على التصدي لمثل هذه الأمور بأحد الطرق الثلاثة حتى في مثل الدول التي لا يحكمها الفقهاء؛ إذ توزع مهمات الحكومة والشؤون العامة المذكورة على الوزارات والإدارات والمؤسسات المختلفة لتنهض كل واحدة منها بمهمة من مهامها، بل ولا يبعد القول بوجوبه؛ وذلك لكونه مصداقاً لحفظ النظام والحقوق وتطبيق الأحكام الشرعية بطرق الطاعة وعدم الخروج عن الحدود والضوابط، وإلا كان واجباً تخييرياً كفاثياً لتعدد البدائل الصحيحة شرعاً.

وكيف كان، فإن الأمور الحسبية كما يمكن أن تمارس بطريقة عامة ولا تخضع إلى نظام معين كذلك يمكن إخضاعها إلى مؤسسات قائمة ودوائر منتظمة تعمل تحت إشراف الفقهاء، أو الفقيه، أو الأمة، ومن هنا قلنا: إنها من أهم الوسائل التي تمارس بها السلطة من الجهتين المتقابلتين، أي من الحاكم إلى الأمة ومن الأمة إلى الحاكم.

المسألة الخامسة: هل التصدي للمستحبات مستحب أم واجب؟

لا إشكال في أن تولي الأمور الواجبة واجب، فهل تولي الأمور المستحبة مستحب أم واجب؟ وكذا الكلام في النهي عن الحرام والمكروه، فإن النهي عن الأول واجب لكونه نهياً عن المنكر، فهل النهي عن المكروه كذلك أم مستحب؟

احتمالان في المسألة، بل قولان :

الأول: الاستحباب، وهو المشهور بين الفقهاء^(١)، بل حكي عن المفاتيح الإجماع عليه^(٢).

الثاني: الوجوب، وهو الذي احتمله في الجواهر^(٣)، ويظهر من السيد الأستاذ أعلى الله مقامه الشريف الميل إليه^(٤).
واستدل المشهور بأمور:

الأول: السيرة، بل والإجماع المدعى كما عرفت.

الثاني: العقل القاضي بأنه مع كون الفعل مستحباً أو مكروهاً لا يعقل أن يكون الأمر بالأول والنهي عن الثاني واجباً؛ لأنه يستلزم زيادة الفرع على الأصل.

الثالث: العقل أيضاً القاضي بأن الحكم بوجوب الأمر بالمستحب والنهي عن المكروه يستلزم التناقض؛ وذلك لأن العمل المستحب والمكروه يجوز تركهما، فلو كان الأمر بالأول والنهي عن الثاني واجباً لكان التارك لذلك مستحقاً للعن الظاهر في الحرمة؛ لقوله ﷺ: ((لعن الله الأمرين بالمعروف التاركين له))^(٥) وغيره^(٦)، وهذا يستلزم التناقض في التشريع؛ لكون الشارع أجاز ترك فعلهما ولعن تاركهما.

(١) انظر الفقه (كتاب الجهاد): ج ٤٨ ص ١٧٣؛ مهذب الاحكام: ج ١٥ ص ٢١٥.

(٢) الجواهر: ج ٢١ ص ٣٦٣.

(٣) الجواهر: ج ٢١ ص ٣٦٣.

(٤) الفقه (كتاب الجهاد): ج ٤٨ ص ١٧٤.

(٥) نهج البلاغة: ص ١٨٨ الخطبة ١٢٩.

(٦) نهج البلاغة: ص ٢٩٩ الخطبة ١٩٢.

وأما غير المشهور فاستدلوا بأمر أيضاً :

الأول: إطلاق ما دل على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهذه الأدلة^(١) تشمل في عمومها وإطلاقها المستحبات والمكروهات ؛ لكونهما من مصاديق المعروف.

الثاني: ما دل على وجوب إقامة الدين كما في مثل قوله سبحانه : { أن أقيموا الدين }^(٢) ومن المعلوم أن إقامة الدين في المظاهر العامة تتم بالمستحبات وترك المكروهات ؛ لأن أغلب المظاهر الدينية هي المستحبات ، كزيارة رسول الله ﷺ ، والحج المستحب والعمرة المستحبة ، وزيارة الأئمة عليهم السلام ، وبناء المساجد والحسينيات ، وإقامة صلوات الجماعة والأعياد ومجالس الذكر وتلاوة القرآن والمآتم والاحتفالات ، ورفع الأذان في المساجد والمآذن ونحو ذلك ، مما إذا لم تكن لم يكن للدين مظهر ولا شعار ، وهي كلها من المستحبات.

وعليه فإنه إذا لم تكن هذه المستحبات لم يكن الدين قائماً ، فإقامة الدين إنما هي بإقامة هذه الأمور ، وذلك ما لا يمكن إلا بالأمر بالمستحبات والنهي عن المكروهات ، ويؤيده أن أهل الشرع من العلماء والوعاظ والصلحاء يتعاملون مع المستحبات والمكروهات معاملة الواجب في الأمر والنهي.

الثالث: بأن الأمر بالمستحب من مصاديق الدعوة إلى الخير المأمور بها في مثل قوله سبحانه وتعالى : { ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير }^(٣) ولهذين الدليلين ترفع اليد عن أصالة عدم الوجوب لو احتملها بعض ؛ وذلك لعدم

(١) انظر سورة آل عمران: الآية ١٠٤ ؛ الوسائل: ج ١٦ ص ١٢٥ ح ٢١١٤٨ وح ٢١١٥٠ باب (١) من ابواب الامر والنهي .

(٢) سورة الشورى: الآية ١٣ .

(٣) سورة آل عمران: الآية ١٠٤ .

وصول النوبة إلى الأصل بعد قيام الدليل على الوجوب.

والظاهر إمكان المناقشة في أدلة المشهور من وجوه:

أما الإجماع فالظاهر أنه محدوش صغرى وكبرى، أما الصغرى فلعدم قيام إجماع على أن الأمر بالمستحب مستحب مطلقاً؛ لما عرفت من أن الذاهبين إلى الاستحباب هو المشهور وليس الإجماع، وأما الكبرى فلاحتمال استناده إلى الأدلة التي ذكرها المشهور على الاستحباب، وقد اتفقوا على أن الإجماع محتمل الاستناد ليس بحجة، وأما السيرة فيمكن إنكارها، بل ادعاء قيامها على عكس ما ذهبوا إليه، وذلك لما نرى من استمرار أهل الشرع من العلماء والخطباء والصالحين بالأمر بالمستحبات والنهي عن المكروهات لفظاً وكتابةً وتشجيعاً وحثاً وما أشبه ذلك.

وأما عدم معقولية زيادة الفرع على الأصل فهذه ليست بقاعدة كلية؛ لأن المحال منها ما يستلزم أن يكون الجزء أعظم من الكل، وهذا إنما يصح في الحقائق التكوينية والانتزاعية العقلية، ولا يجري في الأمور الاعتبارية، وما نحن فيه من قبيل الثالث؛ ولذا فكك الشارع بين اللوازم والملزومات، وزاد في الفرع على الأصل في جملة من الموارد؛ لوجود حكمة ومصلحة فيها، مثل: حكم الشارع باستحباب السلام وحكمه بوجوب رده، وحكم الشارع بوجوب الوفاء بالعقود الجائزة، كما إذا وهب الإنسان شيئاً لزيد فإنه بعدها لا يجوز له التصرف فيه وإن كان له الرجوع في الهبة، بل وفي بعض الموارد لا يجوز له الرجوع حتى في الهبة، كالهبة إلى ذي الرحم^(١)، أو بين الزوجين على قول^(٢)، ونحو ذلك من الشواهد

(١) انظر الفقه (كتاب الهبة): ج ٦٠ ص ٢٣٩.

(٢) ايضاح الفوائد: ج ٢ ص ٤١٦ - ٤١٧؛ الدروس: ج ٢ ص ٢٨٧.

المتعددة المنتشرة في أبواب الفقه كاللقطة^(١) والوقف^(٢) وغيرها^(٣).

وكيف كان، فإن الأمور الاعتبارية خفيفة المؤونة، فترجع في ثبوتها وعدمها إلى اعتبارات المعتبرين، وليست لضوابط عقلية دقيقة، وأما التناقض فالظاهر أنه غير ثابت لعدم المانع في أن يميز الشارع لكل مكلف ترك المستحب والمكروه فعلاً، ولا يميز لمجموع المكلفين تركهما؛ لأن الأول مجعول شرعاً على نحو العموم الاستغراقي، والثاني على نحو العموم المجموعي، كما لا مانع من أن يميز الشارع لمكلف ترك المستحب والمكروه في الفعل، ولكن لا يميز له ترك الحث على القيام بهما حكماً في المجتمع، فإن الفعل يعود إلى العمل في الخارج، وأما الحكم فيرجع إلى الأحكام.

ومن الواضح وجوب الحث على الالتزام بالأحكام الإلهية الشاملة للمستحبات والمكروهات في المجتمع العام؛ بداهة أنه لا يجوز تركهما على الجميع وإن جاز تركهما على الأفراد، ولذا اتفقت كلمتهم على وجوب تعليم الأحكام الشرعية مطلقاً الشاملة للواجبات والمستحبات والمحرمات والمكروهات^(٤)، بل والمباحات على بعض الوجوه. هذا مضافاً إلى إمكان المناقشة في كلية ظهور اللعن في الحرمة، فقد ورد التعبير باللعن في الكثير من الموارد المقطوع بعدم حرمتها كقوله ﷺ: ((لعن رسول الله ﷺ ثلاثة: الأكل زاده وحده، والنائم في بيت وحده، والراكب في الفلاة وحده))^(٥) وما أشبه ذلك^(١)، وقد حملها الفقهاء على

(١) انظر ايضاح الفوائد: ج ٢ ص ١٣٦ .

(٢) الدروس: ج ٢ ص ٢٧٧ .

(٣) المصدر نفسه: ص ٢٤٧ .

(٤) انظر مهذب الاحكام: ج ١٥ ص ٢٠٥ و ص ٢٦١ .

(٥) الفقيه: ج ٢ ص ١٨١ ح ٨١٠ .

الكرهه، وليكن هذا منه.

هذا من حيث أدلة المشهور، كما ربما يمكن المناقشة في أدلة غير المشهور من جهة عدم فهم الفقهاء وجوب الأمر بالمستحب والنهي عن المكروه من الأدلة؛ ولذا يصرّحون بأن الأمر بالواجب واجب وبالمندوب مندوب، بضميمة أن فهم الفقهاء حجة؛ لأنه كاشف عن ارتكازاتهم عن ملاكات الشرع، لأنهم من أجود الناس فهماً للأدلة وحدود انطباقها على مواردنا.

ولعل من هنا يمكن الجمع بين القولين بالقول بالتفصيل بين الموارد التي علمنا من سياق أدلة الشريعة أهمية ملاكها وخطورتها على دين الناس وديانهم من قبيل حفظ العفة العامة، ورعاية الآداب الاجتماعية، والالتزام بالمظاهر الدينية ونحوها من الشؤون التي يقوم عليها الدين والنظام من المستحبات والمكروهات فضلاً عن الواجبات والمحرمات، والأخرى التي لا تصل إلى تلك الدرجة، فيحكم بوجوب الأول منهما للأدلة العقلية والنقلية المتضافرة على الوجوب، وقد عرفت بعضها مما تقدم من المسائل وإن كانت من قبيل المستحبات والمكروهات دون الثانية.

وربما يمكن حمل كلام المشهور على ذلك؛ لمكان انصراف أدلة الاستحباب في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وما أشبه ذلك عن الموارد التي يقوم عليها حفظ الدين والنظام للنصوص الخاصة الدالة على وجوبها على أي تقدير، وقد عرفت من سياق الكلام المتقدم بعض ذلك.

(١) انظر عوالي اللآلي: ج ٤ ص ٨ ح ١٢ .

الفصل الرابع

في ممارسة السلطة بواسطة إدارات الدولة

وفيه مسائل :

المسألة الأولى: في حدود شرعية السلطة الإدارية

إن أدلة مشروعية الدولة ونصب الحكومة تقتضي أن تكون مشروعية سلطة الإدارة الحكومية على المجتمع مقتصرة على القدر المتيقن من الأدلة المقيدة للأصول الأولية القاضية بتسلط الإنسان على نفسه وشؤونها، وتسلطه على الطبيعة وشؤونها أيضاً؛ إذ لا مشروعية للتسلط الإداري الزائد على القدر المتيقن.

فكل مورد يشك في شمول الأدلة المقيدة له يرجع فيه إلى الأصل القاضي بعدم مشروعية تسلط الإدارة على الناس؛ لأصالة عدم ولاية أحد على أحد، وعدم منع تسلط الناس على الطبيعة، لأصالة الإباحة في الأشياء، ويترتب على ذلك عدم جواز فرض السلطة قرارها على الناس وعدم وجوب إطاعة الناس لقراراتها؛ للتلازم بين الوجوبين، بداهة أن المرجع في موارد عدم انطباق دليل التقييد أو في موارد الشك في انطباقه هو الأصول الأولية.

أما في صورة عدم الانطباق فللخروج التخصصي عن حكم العام، وأما في صورة الشك في الانطباق فلا يصح التمسك بالعام؛ لاستلزامه التمسك بالعام في الشبهات المصدقية. والوجه فيما ذكرنا هو أن الأدلة المقيدة للأصول الأولية هي

أدلة لبية ناشئة من الأحكام العقلية والعقلانية والسيرة العملية غالباً، وليست للإطلاقات وعمومات الأدلة اللفظية؛ لذا فهي ليس فيها إطلاق أو عموم يمكن التمسك به لاستيعاب جميع الأفراد حتى المشكوك منها إذا انعقد للمطلق أو العام ظهور فيها في موارد العموم والإطلاق، فيقتصر فيها على القدر المتيقن، فلا يجوز التعدي عنها إلى ما يشك في شمول الدليل له؛ لأنه ليس حجة فيه لما عرفت من المحذور، وأما بيان أن أغلب الأدلة لبية فلما عرفت من أن أبرز الأدلة المقامة على مشروعية إقامة الدولة ونصب الحكومة كان وجوب حفظ النظام وبسط العدل ودفع الفوضى والهرج والمرج والسيرة العقلانية ونحوها، وهذه ترجع في المآل إلى العقل، وهو دليل لبي، وبالذلة الالتزامية يثبت وجوب التصدي لها من باب المقدمة أو الأولوية ونحوها، وهي الأخرى دلالة عقلية لبية ليس لها عموم ولا إطلاق، وكذلك الحال في أدلة الأمور الحسبية.

والحاصل: أن غاية ما تدل عليه هذه الأدلة هو القدر المتيقن مما يقتضيه حفظ نظام المجتمع في الحقوق والواجبات، وكل ما زاد على ذلك من سلطات فيحتاج إلى دليل معتبر يدل على مشروعية تسلط الدولة على الناس، وعلى مشروعية تحديد سلطة الناس على الطبيعة أيضاً، واللازم مما ذكرناه هو كون مشروعية السلطة وشرعية قراراتها والإجراءات الملزمة من قبل إدارات الدولة يجب أن تقتصر على الحد الأدنى من التدخل الحكومي الإداري في شؤون المجتمع العام والجماعات والأفراد سواء من حيث سلطة الإدارة عليهم، أو من حيث سلطة الناس على الطبيعة، فإن الأصل الأولي الأصيل هو سلطنة الناس على أنفسهم وأموالهم وما يرتبط بهم من الطبيعة ومكوناتها، وهذا الأصل يؤسس لأصالة الحرية في الإنسان في مختلف تصرفاته وشؤونه، وقد حدد هذا الأصل

لأجل ضرورة الدولة وحفظ النظام، فيقتصر فيه على هذا القدر لا أكثر؛ لأنه ضرورة، وهي تقدر بقدرها.
ويظهر من ذلك أمران:

الأول: بطلان الأنظمة الاشتراكية والأخرى المستبدة والثالثة الشمولية التي تستولي على كل شيء في البلد بحجة المساواة وحفظ النظام وبسط الأمن وما أشبه ذلك.

الثاني: بطلان التوسعة الهائلة في دوائر الدولة، والتكثير من تفرعات الأنظمة الإدارية وأجهزة الحكومة بأنحائها المختلفة. هذا النهج الخطير الذي يصيب الإدارات الحكومية في الدولة الحديثة، حيث يتضخم جهاز الموظفين نتيجة لاستحداث دوائر وسلطات لا ضرورة لها تزيد من تقييد حرية المواطنين، وتزيد من ربط أعمالهم وأنشطتهم بجهاز الدولة، فتشل جانباً كبيراً من قدرة الناس على الإبداع والمبادرة والتنافس والتنمية، وفي نفس الوقت تصرف المسؤولين إلى الانشغال بهوامش الأمور الإجرائية دون عظامها، وتجعل أعمالهم أكثر كلفة من جهة ما تستغرقه من زمن وجهد، ومن جهة ما تكلفه من أموال وهدر للطاقات والأوقات والثروات للشعب والدولة.

وبذلك يظهر أن شرعية السلطة الإدارية ليست مطلقة، وإنما هي مقصورة على القدر المتيقن من الأدلة، وهو ما يتوقف عليه حفظ نظام المجتمع وتماسكه ونموه، وما زاد على ذلك فممارسة السلطة على الناس فيه أمر غير مشروع كما لا يجب على الناس الالتزام به بحسب العنوان الأولي.

المسألة الثانية: في وجوب اللامركزية الإدارية

ينبغي أن تكون السلطة الإدارية في الدولة لا مركزية ؛ وذلك لما عرفت في المسألة السابقة من أن مقتضى أدلة شرعية السلطة الإدارية هو محدوديتها بالحد الأدنى من التدخل في شؤون الأفراد والجماعات ، وهذا يقتضي أن تكون الإدارة في الدولة لامركزية ، بحيث تتوزع مراكز السلطة الإدارية فيها على مؤسسات وهيئات متعددة على نحو تتمتع فيه كل مؤسسة وهيئة بالاستقلال عن السلطة المركزية في العاصمة ، وعن سلطات الأقاليم والنواحي ، كما أنه مستقل عن سلطات المراكز الفرعية الأخرى بالمقدار الذي لا يخلّ بوحدة الدولة وتنظيم الإدارة ووجوب التعاون والتكامل بين المؤسسات المختلفة ، وقد عرفت أن فصل السلطات من أهم مظاهر التوازن والحرية في الدولة التي تجمع بين الأدلة والحقوق ، وهذا الفصل لا ينبغي أن ينحصر في السلطات الثلاث المعروفة ، بل يسري إلى مختلف شؤون السلطة وتفريعاتها ، كما عرفت أيضاً أن التعاون والتنسيق بين السلطات لا ينافي الفصل بينها .

وكيف كان ، فإن مقتضى الجمع بين الأدلة يستدعي أن تكون الإدارة لا مركزية ؛ لأنها إذا كانت مركزية فإنها تقتضي بطبيعتها تجمع سلطات كثيرة على أعداد كبيرة من السكان في يدٍ واحدة أو أيدٍ قليلة من الموظفين الإداريين ، وتحمل المواطنين أعباء ثقيلة وكثيرة نتيجة لارتباط مصالحهم بمراكز قرار بعيدة عن موطن مسكنهم وعملهم ، زائداً على تراكم العمل والحاجات والمراجعات في تلك الدائرة ، مما يقتضي الاتصال بها بذل نفقات وجهود كبيرة ، وتتيح للإدارة المزيد من القدرة على التحكم في إدارة الناس ورغباتهم ، مما يحد من حريتهم وسلطاتهم ، وهذا يتنافى مع الأصل الأولي في سلطة الإنسان على نفسه وعمله

وماله وعلى الطبيعة ، ولا يظهر من أدلة التقييد شمولها لهذا المقدار من السلطة ،
فيكون محكوماً بعدم المشروعية حينئذٍ لاندراجه في مقتضى الأصول الأولية .
والظاهر أن الحكومة الإسلامية للمعصوم عليه السلام سواء كانت في عهد رسول
الله صلى الله عليه وآله أو مولانا أمير المؤمنين عليه السلام مركزية من حيث إنها سلطة إلهية سياسية ،
لكنها كانت لا مركزية من حيث السلطة الإدارية ، وقد كانت المناطق مستقلة
إدارياً عن السلطة المركزية ، بل يمكن القول إنها كانت تتمتع بالاستقلال الذاتي ،
وهذه حقيقة ربما يلاحظها المتتبع لشؤون الولايات والولاة الذين عينهم رسول
الله صلى الله عليه وآله ، وجرى عليها المسلمون من بعده في العهود الأولى في تكوين الدولة
وتشكيل سلطاتها الإدارية في المناطق المختلفة ، وهذا ما تعضده تركيبة نظام
الحكم في عهد الغيبة أيضاً ؛ لا بتناؤها على ولاية الفقهاء جامعي الشرائط ، سواء
انحصرت الحكومة بفقهاء أو توزعت في شورى للفقهاء ، فإن انفصال التقليد عن
الشؤون العامة واختيار الناس من يريدونه للشأنين معاً ، وإمكان توزيع سلطات
الفقيه إلى مؤسسات متعددة إلا ما توقف منها على الاجتهاد في صورة وجوده
وتصديه ، أو توزيعها على الأمة في صورة عدمه أو عدم تصديه كما عرفته في
الأمر الحسينية يكفي شاهداً على لزوم اتباع اللامركزية في الإدارة ، بل مع سعة
هذه السلطات وحرية الناس في اختيار ما يرونه مناسباً قد يحكم العقل بلا بديهة
اتباع النهج اللامركزي ، وإلا تعذر القيام بمهام الدولة ووظائفها عادة أو غالباً ،
وسبب ذلك تضييعاً للحقوق .

وكيف كان ، فإن الظاهر أن ما يستحصله المتتبع من مجموع الأدلة هو
وجوب قيام نظام الحكم في ممارسة السلطة على اللامركزية الإدارية ، وهذا ما

قامت عليه الدولة الإسلامية في عهدها الأولى في الولايات^(١)، ولكن الأمويين اتجهوا بالإدارة نحو المركزية، حيث استحدثوا منصب الكاتب الذي تطور فيما بعد إلى الوزير والوزارة، ثم تعدد الكتاب فازداد تركز الإدارة، واشتدّ تمرّكه في برهة من العهد العباسي، كما ذكره بعض المؤرخين^(٢).

ولكن الذي يتتبع ابواب الفقه المختلفة فيما يتعلق بشؤون الحكم والقضاء والمهام الأخرى من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وإقامة الحدود والتعزيرات وما أشبه يجد أن الفقه قد أصل اللامركزية في مختلف الأبواب، ابتداءً من مهام الفقيه الجامع للشرائط في زمن الغيبة وتوزيع السلطات وقيام المؤمنين بتولي الشؤون الحسبية، وإيكال القضية إلى الواجب الكفائي والتخييري في كثير من الأحيان يدلّنا على أن الأصل في الإدارة في الدولة الإسلامية هو اللامركزية، وأما السلطات المركزية فهي غالباً ما تكون مؤسسة للاستبداد، ومضیعة للكثير من الحقوق وهدر الطاقات والأموال، وبهذا اللحظ تكون من المحرمات الشرعية.

المسألة الثالثة: السلطة الإدارية بين التشريع والتنفيذ

إن المؤسسات الإدارية في الدولة الإسلامية جهاز تنفيذي محض، وليست له سلطة أو صلاحية تشريعية؛ إذ ليس للإداريين والتنفيذيين وغيرهم حق التشريع، كما أنهم لا يتمتعون بحصانة من الخطأ أو النقد والمحاسبة، بل حالهم حال سائر الناس في كل ذلك، سوى أنهم تخصصوا أو فوضوا أو أوكلوا فيما يقومون به من مهام ومسؤوليات، فلا تعدّ تصرفاتهم شرعية بالضرورة.

وعليه فإنه لا صلاحية للإدارة في ممارسة التشريع في مختلف القضايا

(١) انظر مناقب آل أبي طالب: ج ٢ ص ١٣١ - ١٣٢ و ص ١٣٤؛ نهج البلاغة: ص ٤١٠ الكتاب ٣٨؛ و ص ٤٢٦، الكتاب ٥٣؛ تاريخ التمدن الاسلامي: ج ١ ص ٧٩.

(٢) انظر تاريخ التمدن الاسلامي: ج ١ ص ١٥٠ - ١٥٥؛ مروج الذهب: ج ٣ ص ٣٩ - ٤٢.

الحكومية أو المالية ونحوها، كالضرائب والغرامات، ولا مصادرة الأموال أو حجزها، أو ممارسة العقوبات التعزيرية والجزائية من حبس وتقييد حرية وضرب تأديب وتشهير وما أشبه ذلك إلا بما شرّعه الإسلام، ودخل في تأطيرات السلطة الشرعية الواقعة تحت إشراف الفقهاء.

فليس للإدارة أن تفرض غرامة، أو تأخذ ضريبة مثلاً غير مشرّعة، وليس لها أن تنزل عقوبة غير مشرّعة، أما في الأول فلأنه اجتهاد في مقابل النص، وهذا لا حق لأحد فيه حتى للفقهاء، وأما الثاني فلاشترط الاجتهاد فيه.

والمفروض أن الدولة خاضعة للفقهاء أو لشورى الفقهاء، فلا يمكن أن يكون القرار الصادر من الحكومة إلا عن اجتهاد صحيح، وإنما تنفذ الإدارة القوانين والتعليمات المشرّعة بالفعل من قبل الجهة الصالحة لذلك في الدولة، وهي عادة على صنفين:

أحدهما: ما له حكم ثابت في أصل الشرع، أو فيه للفقهاء وأهل الخبرة المعتمدين اجتهاد معتمد حدد الحكم الشرعي له، أما أهل الخبرة فمهمتهم فيه تشخيص الموضوع، وأما الفقيه فمهمته فيه تطبيق الكبرى على موضوعها.

ثانيهما: ما لم يكن كذلك، وإنما هو من الأمور الحادثة الطارئة التي نصّت عليها الرواية الشريفة عليه السلام: الحوادث الواقعة^(١)، وهي التي لم يرد لها حكم في أصل الشرع، ولم يسبق فيها اجتهاد معتمد، ففي القسم الأول تنفذ الإدارة الحكم الشرعي الثابت في أصل الشريعة، أو بحسب النصوص الخاصة، أو بحسب الاجتهاد المعتمد من الأدلة التفصيلية.

(١) اكمال الدين: ص ٤٨٤ ح ٤؛ الوسائل: ج ٢٧ ص ١٤٠ ح ٣٣٤٢٤ باب (١١) من ابواب صفات القاضي.

وفي القسم الثاني يدخل المورد في باب لزوم تشخيص الموضوع لتطبيق الحكم عليه ، وهذا ما ينبغي تحديده بواسطة المجتهدين وأهل الخبرة والاختصاص في المجال الذي تنتمي إليه الحادثة الواقعة. هذا إذا لم يكن المسؤول الإداري مجتهداً ، وأما إذا كان من المجتهدين جامعي الشرائط فهل يجوز له أن ينفذ في القضية المعروضة عليه رأيه بمقتضى اجتهاده أم عليه أن يلتزم بالتنظيم الإداري المجعول من قبل الدولة العادلة؟.

قد يقال: إن له ذلك ؛ لأنه مجتهد جامع للشرائط ، وقادر على معرفة حكم الشرع في القضية ، فتكون من الحوادث الواقعة التي جعلها الإمام ﷺ من مهمات الفقيه ، وحيث إنه مسؤول عن تنفيذها بمقتضى منصبه الإداري ، وكونه مجتهداً جامعاً للشرائط له الولاية المطلقة بناء على الولاية العامة للفقيه ، فيعمل ولايته من جهة التنفيذ أيضاً بعد أن يكون قد أعمل رأيه الاجتهادي واستنبط حكمها.

ولكن ربما يقال بغير ذلك ؛ لأن طبيعة المسألة وأدلتها لا تساعد عليه ؛ لإمكان القول بأنه لا يجوز للفقيه أن يعمل باجتهاده دائماً ، وذلك ليس لأنه لا حق له في الاجتهاد ، ولا لأنه لا سلطة له في تطبيق اجتهاده والعمل بمقتضاه لتامة الأدلة في مثله بالعناوين الأولية كما عرفته في بحث ولاية الفقيه ، وإنما لا يجوز من جانب آخر وهو العنوان الثانوي القاضي بأن حيثية سلطته الإدارية تختلف عن حيثية أهليته وسلطته الاجتهادية ؛ ولذا عليه - ولو بحسب العناوين الثانوية - أن يتصرف في منصبه على وفق القواعد والأنظمة الخاصة به التي يحكم النظام العام بمراعاتها ، ويضمن مطابقة الواقع مهما أمكن ، وتمييز الإجراء الأهم من غيره ؛ ولذا قد يقال بلزوم الرجوع في مثل هذه الأمور في تقنينها أو تطبيقها

ومعالجة ملابساتها إلى الجهة التي أعطيت صلاحية الإدارة من قبل الفقيه أو شورى الفقهاء، وهي الجهة التشريعية في الدولة، ثم التنفيذية، وليس إلى اجتهاد هذا المجتهد أو ذاك بما هم مجتهدون من دون لحاظ علاقتهم بالهيكل العام لأجهزة السلطة في الدولة.

وقلنا: هذا لا يعني عدم شرعية حكم الفقيه غير المتصدي، بل للزوم رعاية الضبط والنظام ومنع الإخلال بوحدة المجتمع، فضلاً عن لزوم الالتزام بما ارتضاه الناس واختاروه في سلطته كما فصلناه في بحث السلطات، فإن من الواضح أنه قد لا يمكن إعمال سلطة الفقيه الاجتهادية مطلقاً مع وجود دولة شرعية عادلة جامعة للشرائط يحكمها فقيه أو شورى فقهاء؛ وذلك لحصول التضارب والهرج والمرج واختلال النظام؛ لأنه إذا جاز لمجتهد ذلك فإنه يجوز لكل المجتهدين، خصوصاً مع كون الجميع أولياء وعدم رجحان نفوذ ولاية أحدهم على غيره، سواء أكانوا في الإدارة أو في الحكومة أو خارجهما في الحياة العامة، وهذا يعود على الدولة والشعب بالفتنة وبالفساد الكبير، فلا بد من القول إذًا بأن حيثية سلطة الفقيه وأهليته الاجتهادية بما هو فقيه جامع للشرائط معلقة على التأثير والفعلية فيما يتصل بقضايا الإدارة والنظام العام، ما دام مقيداً بحيثية سلطته الإدارية، وكانت الدولة شرعية وجامعة للشرائط، فتأمل.

المسألة الرابعة: في التعامل مع أخطاء السلطة ودوائرها

لا شك أن أجهزة الدولة ترتكب أخطاء في كثير من الأحيان، فإذا تسببت هذه الدوائر في إبطال عمل محترم للمسلم، أو في إتلاف ماله، أو في إصابته بأضرار جسدية، أو سببت وفاته مثلاً، أو حرمان أهله أو أولاده وما أشبه ذلك، فهل يكون ما وقع مضموناً، فيستحق المتضرر أو ورثته التعويض عليه أم لا؟

قد يقال: أن مقتضى أدلة الضمان والأدلة الدالة على حرمة عمل المسلم وماله وجسده^(١) هو وجوب ضمان الخسارة والضرر الواقعين عليه عدواناً أو خطأً، ومقتضى إطلاق هذه الأدلة وعمومها هو شمولها للإتلاف والضرر الحاصلين من قبل أجهزة الدولة وإداراتها وإن اختلفت جهة الضمان بين الخطأ الفردي والحكومي، فإن الأول ضمانه على الفرد المخطئ لعدم اتسامه بشخصية حقوقية، وأما خطؤه فيما إذا اتسم بذلك - وبما أنه يمثل الدولة والحكومة - فضمانه على الجهة الخاطئة وهي الحكومة، ويدل على ذلك وحدة الملاك المستفادة مما ورد في باب القضاء؛ لقول مولانا أمير المؤمنين عليه السلام: ((إن ما أخطأت القضاة من دم أو قطع فهو على بيت مال المسلمين)).^(٢)

والرواية معتبرة السند، رويت في الوسائل عن الباقر عليه السلام، ورواها الصدوق عليه السلام في من لا يحضره الفقيه، والشيخ الطوسي عليه السلام عن الأصمغ بن نباتة، وفي النهاية قال الشيخ عليه السلام: ومن أخطأ عليه الحاكم بشيء من الأشياء فقتله أو جرحه كان ذلك على بيت المال.^(٣)

وكيف كان، فإن القضاة هنا لم يلحظوا من جهة حيثيتهم الشخصية حتى باعتبارهم فقهاء، وإنما لوحظوا باعتبارهم جزءاً من جهاز الدولة، ومنها الإدارة، وبضمنية وحدة الملاك أو بفهم عدم الخصوصية أو عدم فهم الخصوصية أو عدم القول بالفصل يمكن تعميم ذلك إلى كل موظف حكومي، ولكن الضامن هل هو الموظف المسؤول الذي سبب عمله وقوع الضرر بالناس أو الجهة الإدارية

(١) عوالي اللآلي: ج ٣ ص ٤٧٣ ح ٢ و ٤ .

(٢) الفقيه: ج ٣ ص ٥ ح ١٦؛ التهذيب: ج ٦ ص ٣١٥ ح ٨٧٢؛ الوسائل: ج ٢٧ ص ٢٢٦ ح ٣٣٦٥١ باب

(١٠) من ابواب اداب القاضي .

(٣) النهاية: ص ٧٥٥ .

أو بيت المال؟ احتمالات في المسألة، وربما يقال: بالتفصيل بين الخطأ في حالي العمد و التقصير، فيقع الضمان على الموظف نفسه دون الإدارة أو الحكومة، وذلك لأمر:

أحدها: انصراف الأدلة عن مثله.

ثانيها: شمول أدلة الضمان له، بل هو من أجلى مصاديقها؛ بداهة صدق الإلتلاف والإضرار عليه، فيده هي التي عليها الضمان؛ لأنها هي التي أتلفت مال الناس، فيكون له ضامناً. نعم إلا إذا كان هناك التزام في عقد التوظيف والتولي بالبراءة من الأخطاء مطلقاً، أو ضمان الدولة مطلقاً، فحينئذ ينبغي التمسك بمثل قولهم ﷺ: ((المؤمنون عند شروطهم))^(١) ولكن هذا كلام آخر غير ما نحن فيه؛ لأن عدم الضمان هنا نشأ من الشرط ولم ينشأ من الحكم الأولي.

هذا ولا يخفى أن للمضمون له الرجوع إلى الحكومة، كما يمكنه الرجوع إلى الفرد مباشرة، لكن لا يبعد القول بالأول مطلقاً ضمناً للحقوق وقطعاً للمنازعة والمخاصمة، ولأن الحكومة عرفاً هي السبب فتضمن له ما فاته، أو ما وقع عليه من التلف والإضرار، ويمكنها الرجوع إلى موظفيها حينئذٍ جمعاً بين الأدلة.

والحاصل: أن الموظف الإداري إن كان متعمداً في خطئه رجعت عليه إدارته بالضمان، وكان مستحقاً للعقوبة، وكذا إن كان مقصراً، بناءً على عدم شمول أدلة الرفع لمثله، وأما إذا كان مخطئاً عن قصور فالظاهر أنه لا عقوبة عليه ولا ضمان لأدلة الرفع الدالة بإطلاقها على عدم الحرمة والضمان على ما اختاره

(١) عوالي اللآلي: ج ١ ص ٢١٨ ح ٨٤.

جمع من الأصوليين^(١)؛ لقوله ﷺ: ((رفع عن أمتي تسع))^(٢) وعدّها منها الخطأ، مضافاً إلى ما دلّ على عدم ضمان الأجير والوكيل إلاّ في حالة التعدي أو التفريط أو الاشتراط عليه، والظاهر أن هذا يصدق على الموظف الحكومي أيضاً، فلا يكون ضامناً للمستأجر الموكل الذي هو الجهة الإدارية أو الحكومية فيما نحن فيه.

المسألة الخامسة: في التزام بين خبروية المدراء وإخلاصهم

وهذه من المشاكل العويصة التي غالباً ما تبلى بها الدول والحكومات المشروعة لعدم توفر الكفاءات المخلصة دائماً، بل في كثير من الأحيان تتوزع الخصوصيات العالية في الأفراد بين الكفاءة ونحوها من شرائط فنية وعلمية في إنجاز الأعمال، وبين الولاء والإخلاص والصدق والتفاني، والأثر العملي والإنجازي الذي يترتب على كل واحدة من الخصوصيتين كبير النتائج، فإن الأول غالباً ما يكون قانونياً يعمل بشرائط الفن والخبرة، ولا يبذل إلا بقدر ما تتطلبه مهمته وأجره منها، بينما الثاني يعمل بروح المجاهد المتحمّس والطموح الذي يؤثر ويضحّي بالكثير لأجل إنجاز العمل والمؤسسة التي ينتمي إليها.

ومن الواضح أن كلا الصفتين تشكل طاقة هائلة يتوقف عليها النجاح والتقدم، ولكن ندرة توفر الأفراد الجامعين لهما معاً في آن واحد وتزامم الخصوصيتين في مقام العمل استدعى التعرض إليها في مسألة مستقلة، والذي يبدو من تتبع التاريخ والسيرة أن العديد من الذين تولّوا الإدارة وخصوصاً المالية

(١) انظر نهاية الافكار: ج ٣ ص ١٩٩ - ٢٢٦؛ منتهى الاصول: ج ٢ ص ١٦٧ - ١٨٩؛ اجود التقارير:

ج ٣ ص ٢٩١ - ٣٠١؛ منتقى الاصول: ج ٤ ص ٣٨٢ - ٤٢٠.

(٢) عوالي اللآلي: ج ١ ص ٢٣٢ ح ١٣١؛ الكافي: ج ٢ ص ٤٦٣ ح ٢؛ الوسائل: ج ٧ ص ٢٩٣ ح ٩٣٨٠

باب (٣٧) من ابواب عدم بطلان الصلاة بالسوسة.

منها في عهد رسول الله ﷺ كانوا من الذين أسلموا عند فتح مكة، أو من حديثي العهد بالإسلام، وتدلتنا الأحداث والوقائع أن بعض هؤلاء المسلمين الجدد كانوا يفتقرون إلى المعرفة الواسعة بالإسلام، كما كانوا يفتقرون إلى الإخلاص، والعديد منهم لم يسلموا إلا بعد انسداد الطرق أمامهم، فلم يجدوا ملجأ للخلاص أو العيش بسلام أو النجاة من القتل إلا بالإسلام، ومثالهم أبو سفيان والوليد وآل أبي العاص وغيرهم. (١)

ولا شك أنه كان في المسلمين عدد كبير من العاملين في الإسلام المضحين في سبيله، وكان في إمكان رسول الله ﷺ أن يوكل إليهم هذه المهمات الإدارية في الحقل الإداري و المالي، وخصوصاً في مجال الإدارة العامة، ولكن دل التاريخ على أن النبي الأعظم ﷺ عين هؤلاء لتحمل هذه المسؤوليات، مع أن طبيعة الأشياء ومناسبة الحكم والموضوع وربما الحكم العقلي الأولي يقتضي استبعاد هؤلاء المسلمين الجدد عن تولي أية مسؤولية إلى أن يثبت إيمانهم وإخلاصهم، ويستوعبوا الإسلام في أبعاده المختلفة، كما أن طبيعة الأشياء تقتضي الاقتصار في تولي مثل هذه المهمات على المسلمين المخلصين والعارفين المجاهدين، ولكن هذا لم يحدث بالنسبة إلى البعض، ومن هنا يخطر السؤال: أنه لماذا صنع رسول الله (صلى الله عليه وآله) هكذا؟ وربما يمكن ان يجاب عن ذلك بأجوبة:

الأول: أنه مقتضى التكليف بتبليغ الرسالة بتقريب أن النبي الأعظم (صلى الله عليه وآله) كان مكلفاً بالدعوى إلى الحق وإقامة الدين وأما غيره فلا .
وفيه: مضافاً إلى مخالفته للنصوص الصريحة فإنه يستلزم تبرير الغاية للوسيلة، وهو واضح البطلان .

(١) انساب الاشراف : ج ٦ ص ١٣٨ - ١٤٦ وص ٣٠٧ - ٣٣٩ ؛ الاصابة : ج ٢ ص ١٩٠ - ١٩١ .

الثاني: أنه مقتضى التقدم الموضوعي لجهة أن إقامة الدين واجب نفسي عيني تعييني عليه ﷺ ، بخلاف غيره فإنه تبعي غيري ، فتأمل .

الثالث: أنه مقتضى التزاحم بين المصالح والمفاسد ، ويمكن تقريبه من جهات ثلاث :

الجهة الأولى: أنه كان من باب الاضطرار ؛ وذلك لعدم وجود المخلص الكفوء في الشؤون السياسية والإدارية والتنظيمية ، فاضطر النبي الأعظم ﷺ إلى الاستعانة بهؤلاء الجدد ؛ لما لبعضهم من معرفة أو قدرة على إنجاز المهمة ، ولعلّ مما يؤيد هذا ما روي عنه ﷺ : ((لولا إني أكره أن يقال : إن محمداً استعان بقوم حتى إذا ظفر بعدوه قتلهم لضربت أعناق قوم كثير))^(١) .

ولكن يمكن أن يجاب عن هذا الاحتمال بما علم في متواتر التاريخ من وجود كفاءات كثيرة بين كبار الصحابة والمجاهدين منهم ، بل وبين شبانهم أيضاً ممن تعلّم الإسلام ومارسه في العبادات وفي مختلف شؤون الحياة .

والحديث المذكور لم ينظر إلى الأمور الإدارية ، بل الاستعانة المطلقة بالمسلمين في شؤون تثبيت الإسلام لا الدولة ، ويعضده ما نعلمه بالضرورة من سيرة رسول الله ﷺ ونصوص القرآن الكريم من أولوية مصلحة الرسالة على الدولة والتي تتطلب تعيين المخلصين والمجاهدين ؛ إذ كانت الدولة طريقاً للرسالة وهداية الخلق وتطبيق الأحكام الإلهية .

الجهة الثانية: لأجل الإصلاح والتربية بدعوى تضافر النقل على وجود عدد كاف من ذوي الخبرة السياسية والإدارية والوجاهة الاجتماعية لتولي جميع

(١) الكافي : ج ٨ ص ٣٤٥ ح ٥٤٤ ؛ الوسائل : ج ٢٨ ص ٣٣٣ ح ٣٤٨٨٧ باب (٥) من ابواب حكم الزنديق والمنافق والناصب .

المهمات والمناصب الإدارية المستحدثة ، ولكن رسول الله ﷺ أثر إسناد المهمات الجديدة إلى هؤلاء المسلمين الجدد بهدف استصلاحهم وتأليف قلوبهم وترغيبهم في الولاء الكامل للإسلام والإيمان الذي هو الهدف الأكبر في مهمة النبي الأعظم ﷺ ، خصوصاً وأن بعضهم كان يتمتع ببعض الدراية والكفاءة ، فيستفاد منه جواز تقديم الكفاءة على الإخلاص للمصالح الأهم .

الجهة الثالثة: الحاجة ، وذلك لسعة رقعة الدولة واتساع حاجاتها إلى الكفاءات بما لم تف الطاقات الواعية المخلصة بمهامها الإدارية والتنظيمية ، فاستعان بهم رسول الله ﷺ للأهم والمهم ، ويؤيد ذلك أن النبي الأعظم ﷺ لم يوثلهم المناصب في مركز الحكومة في المدينة المنورة ، بل أخرجهم في مهماتهم إلى أطرافها ونواحيها ، وخصوصاً في المواقع الجديدة التي نشأت وانضمت إلى الدولة الإسلامية بسبب التوسع السريع للدولة جغرافياً وبشرياً ، وبذلك يكون قد جمع النبي الأعظم ﷺ بين مصلحتين كبيرتين :

الأولى: سد فراغات الدولة وحاجاتها .

الثانية: التخلص من أضرار توليهم في العاصمة بعد الحاجة إليهم في تأليف قلوبهم وضمهم إلى الإسلام والأمن من عدائهم وشرهم ، خصوصاً مع إعطائهم مهمات لا تباشر إدارة الناس في دينهم وأفكارهم ومعتقداتهم بنحو شامل ؛ لحصر مهماتهم في جباية الصدقات ونحوها عادةً ، مع جعل الرقابة والإشراف على ما يفعلونه في مهماتهم ، وكان هذا ما يحكم به العقل أيضاً لجهة اللابدية العقلية بعد دوران الأمر بين خيارات ثلاثة :

الأول: إفراغ مركز الدولة من الكفاءات الإدارية المخلصة للشؤون العامة في الأطراف وإبقاء هؤلاء ونحوهم من ضعاف الإسلام يتولون المهام في العاصمة .

الثاني: التضحية بمشروع الدولة الذي ينعكس على سمعة الإسلام وقوته ومكانته بترك المواقع شاغرة دون متولٍّ، وهذا فوضى واختلال نظام.

الثالث: الاستعانة بالمسلمين الجدد الأكفاء، والإغضاء عن مدى إخلاصهم الديني ومعرفتهم وتقواهم، وتولييتهم على المراكز التي لا يتوفر لها مسلمون مخلصون أكفاء مع تشديد الرقابة عليهم؛ لئلا يؤثر جهلهم بالمسلمين، وفي نفس الوقت يكون قد أمن شرهم المباشر وأشعرهم بتحصيل ما طمحوا إليه لدى دخولهم في الإسلام.

والظاهر أن ما يحكم به العقل وتقوم عليه السيرة العقلانية هو لزوم الأخذ بالخيار الثالث، وبضميمة وجوب الاقتداء والتأسي يتعين على الدولة الإسلامية مراعاة ذلك أيضاً إن لم تجد بداً منه حتى تتوفر العناصر الجامعة للكفاءة مع الإخلاص والصدق، ويعضد ذلك اكتفاء بعض الفقهاء بالوثاقة في جملة من الأمور الهامة الخطيرة التي تعود إلى مثل ما ذكرناه، كالولاية على القصر والتصدي للأمور الحسبية والرجوع إلى أهل الخبرة في تشخيص الموضوعات الخاصة والعامة وغيرها، خصوصاً وأن عدم الإيمان والتقوى يمكن ضبطه بواسطة الإشراف والرقابة بخلاف العلم والكفاءة فإنهما مما لا مجال لضبطهما كما هو واضح، وكيف كان فإن المستفاد من مجموع الأدلة التي تشهد له السيرة لزوم مراعاة العلم والكفاءة مهما أمكن، ولكن إذا دار الأمر بين الخبروية والإخلاص قدم الأول.

نعم، لا إشكال في لزوم توفر الوثاقة حينئذٍ، وأما غير الثقة فلا يجوز توليه شرعاً وعقلاً؛ لأنه خيانة وظلم وتضييع للحقوق ونقض للغرض، وهذه قضية مهمة جداً، وتقع محلاً لابتلاء المتصدين للدولة غالباً، ولعل هذا ما يستفاد من

كلمات بعض الفقهاء، فقد صرح العلامة الحلي (رضوان الله عليه) بأنه إذا تعذر وجود القائد العسكري الجامع لصفات التقوى والخبرة والشجاعة فلا عبرة بشرط التقوى، وقال: لا ينبغي... أن يخرجوا مع قائد معروف بالهرب، بل يخرجوا مع شفيق على المسلمين شجاع وإن كان معروفاً بالمعصية^(١).

وفي كشف الغطاء فيما لو رأى الإمام أو نائبه إيقاع الصلح بين المسلمين وغيرهم أرسل من يصلح، وقال: ويجب أن يكون الواسطة من المسلمين مؤتمنا موثقاً به عارفاً بصيرا بالأمر^(٢)، وكذا في القاسم للغنائم^(٣)، وقال الفقيه الهمداني (رضوان الله عليه) في مقام البحث عن الشروط المعتبرة في عامل الزكاة في عصر الغيبة: إذا رأى الفقيه صيباً أو فاسقاً بصيراً بالأمر حاذقاً بأمر السياسة والرئاسة وجزم بكونه ناصحاً شفيقاً أميناً حفيظاً وإن كان فاسقاً غير متحرز عن جملة من المعاصي الغير المتعلقة بعمله فلا مانع عن نصبه لجباية الصدقات وضبطها وكتابتها، وغير ذلك مما يتعلق بذلك إذا رأى المصلحة في ذلك^(٤). وفي المستمسك والمهذب وحاشية العروى اكتفى السادة الحكيم والسبزواري والشيرازي (قدست أسرارهم) بذلك، خصوصاً في صورة دخول الجباية في باب الإجارة أو المصالحة لالولاية^(٥).

والظاهر أن المسألة محل وفاق بين الفقهاء، ولعل من نص على العدالة

(١) تحرير الاحكام: ج ٢ ص ١٣٨ .

(٢) كشف الغطاء: ج ٤ ص ٣٥٠ .

(٣) المصدر نفسه: ص ٤١٢ .

(٤) مصباح الفقيه: ج ١٣ ص ٥٣١ .

(٥) انظر مستمسك العروة الوثقى: ج ٩ ص ٢٤٤؛ مهذب الاحكام: ج ١١ ص ١٩٤؛ العروة الوثقى: ج ٢

ص ٢٠٤ حاشية ١ .

منهم^(١) أراد بها الوثاق لا العدالة الاصطلاحية ؛ لأن المناط كله على الوثوق والاطمئنان ، ولا خصوصية للعدالة فيها ، ويشهد له ماورد في الصحيح عن أمير المؤمنين عليه السلام في قوله لمصدقته : ((فإذا قبضته فلا توكل به إلا ناصحا شفيقا أمينا حفيظا))^(٢) وإلا فإن مقتضى الأصل والإطلاق وارتكاز التشريع بل وسيرتهم هو عدم اعتبار العدالة بمعناها المصطلح في مثلها ، وما قد يقال من الإجماع^(٣) عليها فمحمول على القدر المتيقن منها بعد الشك في العموم ، وهو مطلق الوثوق ، وهذا ماتشهد عليه السيرة العقلائية أيضاً ، وفي بعض الأخبار : كان النبي صلى الله عليه وآله يؤمر الرجل على القوم وفيهم من هو خير منه ؛ لأنه أيقظ عيناً وأبصر بالحرب^(٤) .

المسألة السادسة: في إدارة غير المسلمين لشؤون المسلمين

وهذه الحالة تحصل فيما لو كان غير المسلم خبيراً كفوءاً في إدارة المهام والقيام بالواجبات الحكومية ، وهي من المسائل كثيرة الابتلاء في مختلف الدول والبلدان الإسلامية ، خصوصاً مع تداخل الشعوب والمجتمعات ، وقد وقع الخلاف فيها بين المسلمين ، فقد ذهب مشهور الإمامية إلى عدم جواز تولية غير المسلم أي عمل من الأعمال الحكومية في الدولة الإسلامية ، واستدلوا لذلك بأمور :

الأول: قوله تعالى : { ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً }^(٥) .

وتقريب الاستدلال: أن السبيل لغة : هو الطريق ، ويستعمل لكل ما

(١) انظر العروة الوثقى : ج ٤ ص ١١٠ .

(٢) الوسائل : ج ٩ ص ١٣٠ ح ١١٦٧٨ باب (١٤) من ابواب زكاة الانعام .

(٣) انظر مستمسك العروة الوثقى : ج ٩ ص ٢٤٤ .

(٤) كنز العمال : ج ٦ ص ٧٨ ح ١٤٩١٤ .

(٥) سورة النساء : الآية ١٤١ .

يتوصل به إلى شيء خيراً كان أو شراً، كما في مفردات الراغب^(١)، ومن الأول قوله سبحانه: {قل هذه سبيلي أدعوا إلى الله على بصيرة}^(٢) ومن الثاني قوله سبحانه: {لتستبين سبيل المجرمين}^(٣) وقوله عز وجل: {ما على المحسنين من سبيل}^(٤) وهو بهذا المعنى يشمل كل ما يتوصل به الكافر من سلطنة وهيمنة على المؤمن، كما يفيد حرف الجر ((على)) ومن مصاديقه الإمرة والسلطة والمناصب الحكومية والإدارية، وبضميمة الأداة ((لن)) النافية والفعل ((يجعل)) والحرفان ((اللام)) و((على)) وكون الآية في مقام الإنشاء يستفاد منها حرمة أن يكون للكافر هيمنة وسلطنة على المؤمن؛ لأنه سبيل، والآية نفت أن يجعل الله سبحانه ذلك، وعدم الجعل كاشف عن الملاك الواقعي للمولى وعدم جعل الحكم؛ إذ لا بد وأن يتعلّق الجعل بشيء، وحيث إن السبيل التكويني ليس هو متعلق الجعل لمخالفة الوجدان له فيتعين السبيل التشريعي، وهو الحكم والتكليف؛ لأنه وظيفة الشارع أولاً وبالذات، والأصل في كلماته هو التشريع.

وكيف كان، فإن المستفاد منها حرمة تولي الكافر لأي مقام أو منصب يوجب هيمنته على المسلمين فرادى أو جماعات، وبذلك يظهر أن المعاني الأخرى المذكورة للسبيل كالحجة والبرهان والنهج والنصر والعاقبة والمذهب^(٥)، كلها من باب التفسير بالمصداق؛ لرجوعها إلى جامع واحد هو ما ذكرناه،

(١) مفردات الفاظ القرآن الكريم: ص ٢٢٨ (سبل).

(٢) سورة يوسف: الآية ١٠٨.

(٣) سورة الانعام: الآية ٥٥.

(٤) سورة التوبة: الآية ٩١.

(٥) انظر مجمع البيان: ج ٣ ص ٢١٩-٢٢٠ تفسير الآية (١٤١) من سورة النساء؛ العناوين: ج ٢ ص ٣٥٣-

٣٥٥؛ المكاسب والبيع: ج ٢ ص ٣٤٥؛ القواعد الفقهية (للجنوردي): ج ١ ص ١٨٨-١٩٠؛

مصباح الفقاهة: ج ٣ ص ٣٤٠-٣٤٣؛ الفقه (كتاب القواعد الفقهية): ص ٦٢.

وإطلاقه يشمل السبل المادية والمعنوية.

الثاني: الرواية المشهورة نقلاً وعملاً عن رسول الله ﷺ: ((الإسلام يعلو

ولا يعلو عليه))^(١)

وتقريب الاستدلال: أن العلو لغة: الارتفاع، وهو يشمل المادي

والمعنوي، كما يقال: فلان عالي الشأن، أي مرتفع القدر^(٢).

ولا إشكال في أن تولي الكافر للشؤون السلطوية والحكومية من مصاديق

العلو، وبضمنية كون ظاهر الرواية في مقام الإنشاء المحض أو الإخبار في مقام

الإنشاء فإنها تدل على وجوب العمل بما يوجب ارتفاع الإسلام وعلوه مادياً

ومعنوياً، ولا إشكال في أن ذلك يشمل المسلمين أيضاً للتلازم بين المعتقد

والمعتقد، فعلو الإسلام هو علو للمسلمين وبالعكس، فتدل على حرمة كل ما

يوجب وضاعة الإسلام والمسلمين وهيمنة الكفار عليهم، خصوصاً في مثل

الحكم والدولة.

ويعضد ذلك قوله سبحانه وتعالى في مقام إثبات العزة والكرامة

للمسلمين: {ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين}^(٣) وهي إما إنشائية محضة أو خبرية

في مقام الإنشاء، فتدل على وجوب الأخذ بالعزة والكرامة وحرمة مخالفتها من

حيث الكبرى؛ لأنها ذل ومهانة صغرى، فتفيدنا الحرمة حينئذ.

الثالث: الإجماع، وقد قام على عدم مشروعية تولي الكافر في مختلف

الشؤون الخاصة، فيدل على ما نحن فيه بالأولية، وقد أفتى الفقهاء بعدم

(١) الفقيه: ج ٤ ص ٢٤٣ ح ٧٧٨؛ الوسائل: ج ٢٦ ص ١٤ ح ٣٢٣٨٣ باب (١) من ابواب موانع الارث.

(٢) مفردات الفاظ القرآن الكريم: ص ٣٥٧ (علا)؛ لسان العرب: ج ١٥ ص ٨٣ (علا).

(٣) سورة المنافقون: الآية ٨.

مشروعية تزويج المسلمة من الكافر وانفساخ عقد الزوجية بإسلام الزوجة^(١)، كما أفتوا بعدم صحة إعطاء الولاية للكافر على المسلمين^(٢)، وكذا عدم صحة تملك الكافر للعبد المسلم^(٣)، وكذا في بيع المصحف الشريف امتلاكه أو الكينونة عنده على قول^(٤)، وقد عمم بعض الفقهاء ذلك حتى إلى كتب الروايات والأخبار^(٥).

هذا وقد ذهب مشهور العامة إلى الجواز، وقد مورس ذلك في الدولة الأموية والعباسية وغيرهما بالفعل؛ إذ تولى رجال من اليهود والنصارى والمجوس وظائف إدارية ومالية كان بعضها مهماً جداً في سيادة الدولة الإسلامية، وقد صرح الماوردي بجواز تولي غير المسلم وزارة التنفيذ، حيث قال: ويجوز أن يكون هذا الوزير - أي وزير التنفيذ - من أهل الذمة وإن لم يجز أن يكون وزير التفويض منهم^(٦)، إلى غير ذلك من عباراتهم الصريحة في جواز تولي الكفار المناصب في الدولة الإسلامية^(٧)، ولتوضيح المسألة نذكر بعض الملاحظات:

الملاحظة الأولى: أن المسألة جاءت في كلام أصحابنا في الشؤون الخاصة غالباً، كما عرفت بعضها، وعلى القول بالأعم من ذلك فإن الظاهر اختلاف الموضوع بعض الشيء بين الدولة القديمة والأخرى الحديثة، فإنه في

(١) الخلاف: ج ٤ ص ٣٢٥؛ نهاية المرام: ج ١ ص ١٩٥.

(٢) انظر العناوين: ج ٢ ص ٣٥٠ - ٣٥١؛ الفقه (كتاب القواعد الفقهية): ص ٦٤.

(٣) المبسوط: ج ٢ ص ٢٧؛ المكاسب: ج ٣ ص ٥٨١.

(٤) السرائر: ج ٢ ص ٢١٨؛ الشرايع: القسم الأول ص ٢٦٤؛ الدروس: ج ٢ ص ٤١؛ المكاسب: ج ٣

ص ٦٠١ - ٦٠٢؛ الفقه (كتاب الجهاد): ج ٤ ص ١٢٧.

(٥) المبسوط: ج ٢ ص ٦٢؛ المكاسب: ج ٣ ص ٦٠٢.

(٦) الاحكام السلطانية: ج ٢ ص ٢٧.

(٧) انظر نظام الحكم والادارة في الاسلام: ص ٤٩٢.

الدولة القديمة كان المتولّي غالباً ذا سلطة فردية مطلقة أو شبه مطلقة، وكان مبسوط اليد في ولايته، لا رقيب عليه ولا حسيب سوى الحاكم الأعلى، بينما في الدولة الحديثة اختلف الأمر؛ لأن المهام والوظائف في الدولة في صيغتها الحديثة سواء كانت مهمات ووظائف لدى الأفراد من الموظفين أو المؤسسات فإنها جميعاً في الدولة الحديثة تخضع إلى الرقابة والضبط، وتتبع في تكوينها العام نظام الشورى على ما عرفت بيانه مفصلاً؛ إذ غالباً لا يوجد موظف أو مسؤول يمتلك سلطة مطلقة ينفرد فيها في القرار، وإنما يعد الموظف والمسؤول عادة جزءاً من جهاز حكومي متشعب وواسع، وبين الدولتين في التنظيم الإداري فرق واسع وكبير، ومن هنا قد يقال: إنه على النظام الحديث تنصرف أدلة نفي السبيل والعلو عن الموظفين والإداريين الصغار ونحوهم.

الملاحظة الثانية: لو قلنا بعدم الانصراف فإن الظاهر إمكان التفريق بين إمرة الكافر وسلطته المستقلة على المسلم، بمعنى امتلاكه سلطة الأمر والنهي على مستوى القرار، وهذا يجعل إرادة الكافر وسلطته هي العليا الفاعلة، ويكون المسلم في مقام المتلقي التابع والمنتقاد، وبين تصرفه كموظف أو إداري على مستوى التنفيذ، بأن يكون المقرر والمقنن هو المسلم مباشرة، أو بواسطة سلطات الدولة التأطيرية والتنفيذية، وفي مثل هذه الصورة ليس للكافر أي دور سوى التنفيذ، فأمره ونهيه لا يعكسان إرادته واختياره الشخصيين، وإنما يعكسان إرادة واختيار أجهزة الدولة المسلمة وقراراتها.

الملاحظة الثالثة: إن إمرة الكافر وسلطته تارة تستلزم أو تتضمن مذلة المسلم ومهانته، بحيث يكون بهذه الإمرة والسلطنة مضمون أخلاقي يتعالى فيه الكافر على المسلم، وينتقص من كرامته الإنسانية أو كرامته الدينية، وتارة لا

يكون لها هذا المضمون أو هذه الملازمة ، وإنما تكون وظيفته التحريك نحو العمل المحدد لإنجازه كسائر الموظفين الذين يقومون بتنفيذ القرار وأوامر السلطة العليا .
وبالتالي فإنه لا يتضمن ولا يلزم أمر الكافر بالنسبة إلى الأمور أي معنى من معاني المذلة والمهانة والدونية والانتقاص في المرتبة الإنسانية ، ولا يميزه ويعلو به على الناس ، وإنما ينحصر دوره بالمسؤولية والوظيفة .

إذا عرفت هذا نقول : الظاهر أن الذي تشمله الأدلة المذكورة هو موارد ثلاثة ، حيث يحكم بعدم جواز توليها من قبل الكافر :

الأول: تولي الكافر للرئاسة العليا والسلطات التي لها هيمنة وسلطنة على المسلمين رقابة أو قراراً أو أمراً أو نهياً .

الثاني: تولي المناصب ولو في حدودها الدنيا إذا كان فيها مهانة ومذلة للمسلمين .

الثالث: تولي المناصب في الموارد التي قام النص على اشتراط المسلم فيها ، كمسائل القضاء والوصايا والقيمين ونحوها .

فيحرم الأول والثاني لأدلة نفي السبيل والعلو ، ويحرم الثالث لأنه تشريع محرم ، واجتهاد في مقابل النص . وأما تولي الوظائف العادية فالظاهر جوازها وذلك لوجهين :

أحدهما : الضرورة ؛ لتوقف تدبير الأمور ونظم المعاش عليها ، فيجوز للأهم والمهم ، وفيه : أنه لا يتم إلا مع الانحصار بهم ، ولا دليل عليه ، وعلى فرضه فلا كلية له ، فتأمل .

ثانيهما : انصراف أدلة نفي العلو عن مثلها ، لعدم صدق العلو موضوعاً بعد كونه منفذاً لا مقررأ ، وتابعاً للسلطات المسلمة لا متبوعاً ؛ لكونه موظفاً في

الدولة الإسلامية وخاضعاً لسلطانها، وربما يعضد ذلك أمران :

الأول: إطلاق النصوص والفتاوى بكفاية الوثيقة في جملة من الشؤون المرتبطة بالموضوعات، وبعضها يتعلّق بالأمر الخطيرة كمراجعة الأطباء منهم لمعالجة الأمراض، أو السفر معهم بالطائرات والبواخر، أو اتخاذهم محامين للدفاع عن القضايا، وكذا في مسائل التعليم والتعلّم وما أشبه، مع أن بعض هذه الوظائف قد تتضمن السبيل والعلو والتصرف.

الثاني: العمومات والإطلاقات والسيرة القطعية المستمرة منذ زمان النبي ﷺ وطيلة عهود الأئمة المعصومين (عليهم السلام)، بل وفي الغيبة الصغرى الدالة على صحة ونفوذ عقود الإجارة والزراعة وغيرها من المعاملات التي تجرى بين المسلمين وغيرهم، ويكون غير المسلم هو صاحب العمل، ويكون المسلم عاملاً أو مزارعاً أو مضارباً في أعمال قد يكون فيها عدد من المسلمين، ومن ذلك ما روي عن سيرة أمير المؤمنين (عليه السلام) أنه عمل لأحد اليهود في سقي حديقته بالأجرة^(١)، واتفاق الفقهاء على جواز الاستعانة في الحرب الجهادية بأهل الذمة والمشرک الذي تؤمن غائلته كما في جامع المقاصد^(٢) وغيره من كتب الفقه^(٣)، ومثله في المرابطة إذا احتيج إلى ضم بعض الكفار مع الأمن منهم^(٤) ومقاتلة البغاة^(٥)، وكذا فتوى بعض بجواز العمل مع الكافر فيما لو أسس شركة تجارية وصناعية، أو أنشأ مزرعة واستأجر مئات وربما ألوف المسلمين للعمل فيها؛ لعدم السبيل فتشملها

(١) شرح نهج البلاغة: ج ١٩ ص ١٠١ الحكمة ٢٥٥ .

(٢) جامع المقاصد: ج ٣ ص ٣٨٩ .

(٣) كشف الغطاء: ج ٤ ص ٣٧٦؛ مهذب الاحكام: ج ٥ ص ١٠٣ .

(٤) انظر كشف الغطاء: ج ٤ ص ٣٨٨ .

(٥) انظر كشف الغطاء: ج ٤ ص ٣٦٨ .

عمومات ومطلقات التجارة عن تراض^(١) والوفاء بالعقود^(٢)، وتشهد له السيرة القطعية على الصحة، والقول بعدم المشروعية وعدم الإباحة والصحة لا يخلو من مجازفة^(٣).

وعليه فإن مقتضى الجمع بين الأدلة هو حمل المنع على الموارد الثلاثة المتقدمة، وأما غيرها فالظاهر الجواز، وفي صورة الشك في جملة منها يتمسك بأصالة الحل، ولا يجوز التمسك بالعمومات والإطلاقات المتقدمة؛ لأنه تمسك بالعام في الشبهة المصدقية. هذا ولا يخفى أن الكلام يدور في تولية الكافر على المسلم، وأما توليته على أبناء دينه ومذهبه فلا إشكال في جوازه، وينبغي على الدولة الإسلامية أن تراعي حقوقهم بالتأطير والتنفيذ.

(١) لقوله تعالى: {الا ان تكون تجارة عن تراض منكم} سورة النساء: الآية ٢٩ .

(٢) لقوله تعالى: {ياايها الذين امنوا افوا بالعقود} سورة المائدة: الآية ١ .

(٣) انظر كشف الغطاء: ج ٤ ص ٣٦٠؛ والفقہ (كتاب القواعد الفقهية): ص ٦٥ .

المبحث الخامس

في سياسات الدولة وخططها

وفيه تمهيدات وفصول

التمهيد الأول: السياسة لغة واصطلاحاً

السياسة في اللغة مشتقة من ساس يسوس ، وتعني تدبير شؤون الناس وتملك أمورهم والرياسة عليهم ونفاذ الأمر فيهم. يقال : ساس زيد سياسةً أي أمر وقام بأمره ، وفي الخبر كان بنو إسرائيل تسوسهم أنبياءهم أي تتولى أمورهم كما يفعل الأمراء والولاة بالرعية ، فالسياسة القيام على الشيء بما يصلحه^(١).
ومن الواضح أن إصلاح كل شيء بحسبه ، ومن هنا تعد السياسة من الحقائق التشكيكية ، فتطلق على القيادة والرئاسة كما تطلق على المعاملة والمدارة ، وكذلك على الحكم ، كما تطلق على الحلم والتربية والترويض ؛ لما فيها من الإصلاح والتقويم.

وفي وصف الأئمة عليهم السلام ورد في الزيارة الجامعة: ((ودعائم الاخير وساسة العباد))^(٢) وفي بعض الأخبار الإمام عارف بالسياسة^(٣) ، وأيضاً ورد قولهم

(١) لسان العرب: ج ٦ ص ١٠٨ (سوس).

(٢) الفقيه: ج ٢ ص ٣٧٠ ح ١٦٢٥.

(٣) عيون اخبار الرضا: ص ٢٧٣ الحاشية.

ﷺ: ((ثم فوض إليه يعني النبي ﷺ أمر الدين والأمة ليسوس عباده))^(١) وذلك لما لهم ﷺ من ولاية القيام بشؤون الناس وإصلاحهم في دنياهم وأخراهم، وقد ورد الحديث في سياق الحكم والرئاسة عن مولانا أمير المؤمنين ﷺ في كتابه لمالك الأشر كما في تحف العقول يقول فيه: ((فاصطف لولاية أعمالك أهل الورع والعلم والسياسة))^(٢) ومنه أيضاً قوله ﷺ: ((فولّ جنودك أنصحهم في نفسك لله ولرسوله ولإمامك، وأتقاهم جييا، وأفضلهم حلما، وأجمعهم علماً وسياسة))^(٣) وفي الغرر ورد عنه ﷺ: ((خير السياسات العدل))^(٤).

وقد كتب ﷺ في كتاب إلى معاوية كما أورده السيد الشريف الرضي (رضوان الله عليه) في نهج البلاغة: ((ومتى كنتم يا معاوية ساسة الرعية))^(٥) المستفاد منه أن معاوية وأمثاله ليسوا من الساسة؛ لكون السياسة ليست إلا للإمام المعصوم ﷺ بعد الرسول الأعظم ﷺ، ثم من بعد الإمام ﷺ للفقهاء جامعي الشرائط على التفاصيل التي تقدمت.

وقد تضافر لفظ السياسة في الأخبار الشريفة، وقد كان الأنبياء ﷺ ساسة، وورد في جملة من الروايات والآيات الإشارة إلى ذلك، منها قوله سبحانه وتعالى: {يا داود إنا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله}^(٦) وقال تبارك وتعالى: {فقد آتينا آل إبراهيم

(١) الكافي: ج ١ ص ٢٦٦ ح ٤ .

(٢) تحف العقول: ص ٩٧ .

(٣) المصدر نفسه: ص ٩٣ - ٩٤ .

(٤) غرر الحكم: ص ١٩٧ رقم ٥٤ .

(٥) نهج البلاغة: ص ٣٧٠ الكتاب ١٠ .

(٦) سورة ص: الآية ٢٦ .

الكتاب والحكمة وآتيناهم ملكاً عظيماً^(١) والملك هنا هو القوة التي بها يترشح للسياسة، كما أن الملك اسم لكل من يملك السياسة ويتصرف بالأمر والنهي في الجمهور كما هو المستفاد من مفردات الراغب^(٢) وغيره^(٣).

وقد أخذ الأنبياء والأئمة عليهم السلام والعلماء من ورثتهم بزمام السياسة بأيديهم ما تمكنوا منه، ووجهوا الناس إلى وجوب ذلك مهما قدروا، وكانوا عليهم السلام يرجعون الناس إلى علماء الأمة ونواب الأئمة، كما في مثل قوله عليه السلام: ((فاني قد جعلته عليكم حاكماً))^(٤) وقوله عليه السلام: ((أما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة أحاديثنا فإنهم حجتي عليكم وأنا حجة الله عليهم))^(٥) وغير ذلك من الأخبار والأدلة.

هذا وقد وقع الخصام بين الأئمة عليهم السلام والعلماء المتقين وبين أصحاب الأهواء من أمويين وعباسيين ومن حذا حذوهم في التصدي لحكومة الأمة وأخذ زمام السياسة منذ وفاة رسول الله صلى الله عليه وآله، فتارة يحكم الأئمة والعلماء، وتارة يغصب حقهم حتى جاء دور المستعمر فأوهم الناس بضرر السياسة على الدين والضمير، ودعا إلى انفصال الدين عن السياسة، وروج لفكرة انفصال العلماء عن الحكم والدولة بحجة أن العالم الديني المتقي هو الذي ينصرف لشؤون العبادة والإرشاد، ولا يتدخل في شؤون السياسة وإدارة الدولة، وذلك حينما رأى

(١) سورة النساء: الآية ٥٤ .

(٢) مفردات الفاظ القرآن الكريم: ص ٧٧٥ (ملك) .

(٣) مجمع البيان: ج ٣ ص ٦١ ذيل الآية (٥٤) من سورة النساء .

(٤) الكافي: ج ١ ص ٦٧ ح ١٠ .

(٥) اكمال الدين: ص ٤٨٤ ح ٤ ؛ الوسائل: ج ٢٧ ص ١٤٠ ح ٣٣٤٢٤ باب (١١) من ابواب صفات

القاضي .

الاستعمار أن العلماء هم الحصن الحصين للمجتمع وللبلاد أمام الأطماع الاستعمارية والسياسات المستبدة والظالمة .

وعلى هذا فالواجب على العالم الديني التصدي للحكام الظلمة وإرجاع شؤون الحكم والدولة إلى الناس الصالحين العدول ممن جمعوا الشرائط الإلهية والشعبية ، وهذا ما اتفقت عليه الكلمة بين الفقهاء قديماً وحديثاً ، بل وقامت عليه سيرة العلماء ، ومضى عليها الأعظم منهم من أمثال السيد المجاهد والميرزا الشيرازي الكبير والميرزا الشيرازي الصغير والآخوند الخراساني والشيخ كاشف الغطاء والعلامة المجلسي والشيخ البهائي والعلامة الحلي وغيرهم من الأعلام قدست اسرارهم ؛ بداهة أن ترك الأمور بيد الحكام الظلمة ينتهي إلى انتهاك الإسلام وإحياء الكفر ونشر الظلم والرديلة بين الناس .

وقد قال مولانا أمير المؤمنين عليه السلام : ((لولا حضور الحاضر وقيام الحجة بوجود الناصر ، وما أخذ الله على العلماء ألا يقاروا على كظة ظالم ولا سغب مظلوم لألقيت حبلها على غاربها))^(١) وعن رسول الله صلى الله عليه وآله : ((إذا ظهرت البدع في أمتي فليظهر العالم علمه ، فمن لم يفعل فعليه لعنة الله))^(٢) .

فيجب على كل مكلف على نحو الوجوب الكفائي الاضطلاع بأمور السياسية ولو بالجملة ؛ لأنه يتوقف عليه إدارة أمور المسلمين ، بل وإنقاذ المستضعفين من برائن المستكبرين ، ونشر الإسلام وهداية الناس من الظلمات إلى النور ، وغيرها من الملاكات شديدة الأهمية التي قامت عليها الأدلة الأربعة . ولا يخفى أن معرفة السياسة لا تكون إلا بمعرفة جملة من الأمور التي من

(١) نهج البلاغة : ص ٥٠ الخطبة ٣ .

(٢) الكافي : ج ١ ص ٥٤ ح ٢ .

أهمها معرفة الدين والاقتصاد والحقوق والاجتماع والنفس والتاريخ وغيرها من العلوم والمعارف التي يتوقف عليها إدارة شؤون الناس والدولة.

التمهيد الثاني : السياسة في المنظور الشرعي

من الواضح أن الإسلام هو الدين المستوعب لكل أفعال الإنسان الجارحية والجانحية ، فكل فعلٍ يفعله الإنسان ينطبق عليه حكم من أحكامه الخمسة ، حتى إن تفكيره السيئ ونيته الخبيثة منهي عنهما نهي تحريم أو كراهة على الخلاف بين الفقهاء فيه ، كذلك تفكيره الحسن ونيته الحسنة مأمور بهما بنحو الوجوب أو الاستحباب ، و الفقه قانون الحياة ونظامها الإلهي الذي يطابق بين حاجات الإنسان وفطرته وعقله مع السنن الكونية ؛ ولذا فإن موضوعه ينطبق على كل أفعال الإنسان ، وقد روي في الكافي عن حماد عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال : سمعته يقول : ((ما من شيء إلا وفيه كتاب أو سنة))^(١) وعن مرزم عن أبي عبد الله عليه السلام قال : ((إن الله تبارك وتعالى أنزل في القرآن تبيان كل شيء حتى والله ما ترك شيئاً يحتاج إليه العباد حتى لا يستطيع عبد يقول : لو كان هذا أنزل في القرآن إلا وقد أنزل الله فيه))^(٢) .

والمراد من المنزل هنا هو الحكم العام الذي ينطبق على موارده أو الحكم الخاص كالنصوص الخاصة الدالة على وجوب بعض الأشياء أو حرمتها ؛ ولذا ورد عن مولانا الصادق عليه السلام في حديث المعلى بن خنيس : ((ما من أمر يختلف فيه اثنان إلا وله أصل في كتاب الله ، ولكن لا تبلغه عقول الرجال))^(٣) .

وفي الكافي عن عبد العزيز عن الرضا عليه السلام : ((وما ترك - أي رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم

(١) الكافي : ج ١ ص ٥٩ ح ٤ .

(٢) المصدر نفسه : ج ١ ص ٥٩ ح ١ .

(٣) الكافي : ج ١ ص ٦٠ ح ٦ .

- لهم شيئاً تحتاج إليه الأمة إلاَّ بينه ، فمن زعم أن الله عز وجل لم يكمل دينه فقد رد كتاب الله))^(١) .

وكيف كان ، فإنه لما كانت السياسة محور الحياة العامة للمجتمعات الإنسانية فقد كثرت فيها التعريفات والاجتهادات ، وقد عرّفها بعض المدارس بالمفاهيم السلبية وبطريقة نقدية ، فقد قال بعضهم: إنها فن حكم البشر عن طريق خداعهم ، وقال آخر: إنها فن تأجيل تأزم المشاكل والمعضلات^(٢) . إلى غير ذلك من التعاريف الناظرة إلى السياسة من جهة الظلم والفساد، إلا أن من الواضح أن هذه التعاريف خلطت بين الممارسة والمفهوم ، وحملت خطأ التطبيق على المعنى فاختلت فيها شرائط التعريف المنطقي .

وربما يمكن القول بأن الذي تتفق عليه الآراء هو أن السياسة فن ممارسة القيادة والحكم ، وله مراتب ، وأسمى مراتبه هو العلاقة العادلة بين السلطة والشعب ، والحاكم والمحكوم ، ومن هنا فسرها البعض بالإدارة ، ولعل أكثر التعاريف اختصاراً لها وشمولية ما ذكره السيد الاستاذ **قدس سره** في الفقه السياسي حيث قال : هي إدارة العباد والبلاد.^(٣) فبالعباد لم يفرق فيها بين رأي أو مذهب أو دين أو قومية أو لغة أو ما أشبه ، فإن جميع عباد الله الذين يقطنون أرضاً واحدة يجب أن تقوم بشؤونهم سياسة الدولة ، وكذا الكلام في البلاد من دون فرق بين سهل أو جبل أو بحر أو بر أو غابة أو حقل وما أشبه ، فكل الثروات الوطنية ينبغي أن تنالها سياسة الدول بالنظم والحماية والاستثمار على الوجه الأحسن .

ومن هنا ربما يقال بأن الظاهر أن تعريف السياسة بإدارة العباد والطبيعة

(١) المصدر نفسه : ج١ ص١٩٩ ح ١ .

(٢) موسوعة السياسة : ج ٣ ص ٣٦٢ - ٣٦٣ .

(٣) الفقه (كتاب السياسة) : ج ١٠٥ ص ٣٩ .

بدلاً من البلاد أوفق عرفاً؛ لأن المستفاد من البلاد هو الأرض والرقعة الجغرافية التي تمتد عليها السلطة، وهو ما قد يعبر عنه بالوطن، والحال أن سلطة الإنسان أعم، وحاجاته أوسع، فسياسته تعم البلاد والطبيعة، ووظيفة الدولة ليست إدارة شؤون الوطن، بل الطبيعة بما لها من تراب وماء وهواء وجبال وسهول وبحار وأنهار وغابات ومناجم ونحوها، وفي كلام مولانا أمير المؤمنين عليه السلام: ((مسؤولون حتى عن البقاع والبهائم))^(١) ما يؤكد ذلك.

وكيف كان، فحيث إن التعريفات هنا من باب شرح اللفظ أو الاسم، فيكفيها منها الإشارة إلى حدود الموضوع إجمالاً، ومن هنا فإن السياسة يمكن أن تلحظ بالقياس إلى غيرها من العلوم والفنون التجريبية والعملية تارة، وأخرى بالقياس إلى العلوم النظرية، ولعل تعريف أرسطو لها يشير إلى هاتين الجهتين، حيث قال أرسطو: بأن السياسة هي علم السياسة وسيدة العلوم، فهي سيدة كممارسة؛ لأنها تعنى بالمسائل الحيوية في المجتمع، مثل: تحديد الأولويات الاجتماعية، وكيفية توزيع وتوجيه الموارد والثروات، وتحديد حقوق المواطنين وواجباتهم الاجتماعية ووجهة الثقافة، وقضايا السلم والحرب والحرية وغير ذلك من الشؤون، كما هي سيدة العلوم كدراسة وأفكار تعني بتوضيح المفاهيم الكبيرة في المجتمع، كالعدل والحرية والحق وتحديد الغايات والوسائل والخيارات ومقارنة البدائل، وبالتالي تؤثر بشكل مباشر أو غير مباشر في اعتماد الخيارات والحكم عليها، وقد ذهب أفلاطون في جمهوريته إلى أنه من الضرورة بمكان كبير أن تنشأ مؤسسة عليا خاصة لتدريس علم السياسة وتدريب رجال الدولة؛ وذلك لأن قيادة الدولة هي العلم الأعلى والمسألة الأهم في المجتمع الذي يتوقف

(١) نهج البلاغة: ص ٢٤٢ الخطبة ١٦٧ .

عليها دين الناس وديانهم ، وأما أرسطو فقد ذهب إلى القول بضرورة إيجاد علم السياسة ؛ نظراً لأن ذلك شرط من شروط إصلاح النظم^(١).

ولقد اهتم المسلمون بالسياسة منذ الصدر الأول ، وبرعوا في ممارستها على أعظم وجه حتى أدخلوا الناس في دين الله أفواجاً ، ويعتبر رسول الله ﷺ أول من أسس دولة لدعم الإسلام وتطبيق أحكامه وإدارة شؤون المسلمين ، وكرس هذا النهج من بعده الإمام أمير المؤمنين عليه السلام كما في قضايا مفصلة.

هذا وفروع علم السياسة الرئيسية تتلخص بالحكومة والأنظمة والمؤسسات والجماعات السياسية والأحزاب والمؤسسات الدولية والعلاقات الخارجية ، وتسعى الأنظمة الاستبدادية في الدول كما تسعى الدول الاستعمارية إلى مصادرة السياسة عن طريق تغييب الوعي والقمع ومنع المشاركة كضمان لاستمرار الاحتكار والاستئثار بالسلطة وبالذور السياسي والاقتصادي ، وقد ساعد التخلف الثقافي والاقتصادي السائد في العالم الثالث على إبعاد الجماهير عن السياسة ، خصوصاً في الحقب الاستعمارية الأولى وما تبعها من أنظمة مستبدة ، فالسعي المضني من أجل الكفاف وانشغال الناس بالأزمات الحادة يشغلهم عن السياسة ، والأمية وصعوبة المواصلات وتشتت الإنتاج وضعف الاقتصاد والعلاقات الاجتماعية يبعد الناس عن السياسة والتفكير في شؤون الحكم والسلطة ، فضلاً عن الإجراءات المقصودة التي تتخذها السلطة الاستعمارية أو المستبدة في هذا الاتجاه.

(١) موسوعة السياسة : ج ٣ ص ٣٦٣ - ٣٦٤ .

التمهيد الثالث: بين السياسة العادلة والظالمة

لا بد من التفريق بين السياسيين والسياسة ؛ لأن فساد السياسيين مرض لا يمكن علاجه خارج إطار السياسة ، ولا ينبغي أن ينعكس الفساد السياسي على نفس السياسة كمبدأ ، فقد عرفت مما تقدم أن السياسة كمبدأ هو من سمات الأنبياء والأئمة عليهم السلام ، ومن هنا صنفت السياسة إلى صنفين :

الصنف الأول: سياسة عادلة محورها الحق والانصاف ، وهي من الشريعة وعلمها من علمها وجهلها من الجهل بها .

الصنف الثاني: سياسة ظالمة ، والشريعة تحرمها .

لكن الإنسان بما هو إنسان لا يمكنه الاستغناء عن السياسة ولا العلم بها ؛ لأنه مدني بالطبع ، ويجب عليه اختيار المعيشة الحسنة والفكر الوقاد والهدوء والسكينة والاستقرار وتحقيق الانجازات والآمال ، ويتكامل في هذه الدنيا مادياً ومعنوياً ، كما عليه أن يعلم كيف ينفع البشرية وينتفع بها ، وهذا ما لا يتم عادة إلا بواسطة هذا العلم .

هذا والظاهر أن كتاب السياسة لأرسطو إلى الإسكندر يشتمل على مهمات هذا العلم ، وكتاب آراء المدينة الفاضلة لأبي نصر الفارابي جامع لقوانينه ، ومن الفقهاء المعاصرين من كتب كتباً عديدة في هذا الشأن يمكن الرجوع إليها لمعرفة السياسة العادلة من الأخرى الظالمة ^(١) .

(١) انظر الفقه (كتاب السياسة) ؛ الفقه (كتاب الدولة الاسلامية) ؛ الفقه (كتاب الحكم في الاسلام)

للسيد الشيرازي قدس سره .

التمهيد الرابع: في مجالات سياسة الدولة

ان أهم ما يجب بحثه في سياسة الدولة هي المجالات التي لا بد لكل دولة من رعايتها ؛ لأنها تقوم عليها الدولة وتقوى وتزدهر أو تسقط ، وهي كثيرة جداً ، لكننا نكتفي بالتعرض إلى الأهم فنقول :

تتجلى سياسة الدولة وخططها عادة في مجالات أربعة ، وبواسطتها يحكم على عدالتها وظلمها ونجاحها وفشلها ، وهي :

١- السياسة الداخلية .

٢- الاقتصاد .

٣- القوة والجهاد .

٤- السياسة الخارجية .

وهذا ما سنبحثه في الفصول الآتية :

الفصل الأول

في السياسة الداخلية

ونعني بها الوظائف والمهام التي يجب على الدولة أن تقوم بها تجاه الرعية وجوباً عينياً تعيينياً أو تخييرياً، أو وجوباً كفايياً على اختلاف الموارد والشرائط، ومن أوليات واجبات الدولة التي عليها القيام بها أمور تأتي بحسب تسلسل الحاجات البشرية، ويحرم التخلف عنها أو التخلي عن مسؤوليتها تجاهها:

الأول: حفظ النظام ومنع الإخلال بالأمن والهرج والمرج.

الثاني: القيمومة على حفظ الحقوق الأولية والثانوية ابتداء من الطعام والشراب إلى السكن والنكاح والعمل والتعليم ونحوها كحاجات أولية، ثم توفير الرفاه العام والكرامة الاجتماعية للجميع.

الثالث: بسط العدل في الناس وتسويتهم أمام القانون بلا فرق بين أهل الملل والأديان والعناصر والأعراق ونحوها.

الرابع: توفير فرص التنمية والتكامل للجميع في بعديها المادي والمعنوي. هذه من أبرز مهام الدول والحكومات في سياستها الداخلية التي قامت عليها الأدلة الأربعة، مضافاً إلى الارتكاز العقلي والعقلاني عليها، بل لعل ادعاء قيام الضرورة عليه غير بعيد؛ لكونها من القضايا التي قياساتها معها، وأي خلل في واحدة منها عن عمد أو تقصير يسقط شرعية الدولة لانطباق جملة من

العناوين المحرمة عليها، كالظلم والفساد والإضرار بالناس وتضييع حقوقهم ونحوها من ملاكات هامة حرّمها الشارع، فيحكم بجرمة تصديها للحكم حينئذٍ، كما يحرم على الناس العمل أو التعاون معها، بل يجب عليهم التصدي لإسقاطها وإحلال حكومة أخرى مكانها تتوفر فيها الشرائط الشرعية.

نعم، في الجهل القصورى يمكن المناقشة في القول بسقوط الشرعية أو عدمه من جهة أن الجهل عذر عقلاً وشرعاً، فلا يحكم بسقوطها، أو من جهة استبعاد وجود جهل قصورى في الحكومات والأنظمة مع توفر دواعي الفحص وإمكان الرجوع إلى العالمين بالشؤون والتشاور مع أهل الخبرة في الخطط والممارسات، ومعها لا يبقى موضوع للجهل، فينحصر خطأ الحكومة أو التخلي عن مسؤولياتها ومهامها بالعمد أو بالجهل التقصيرى الذي تحاسب فيه على تقصيرها في المقدمات التي يلحقها موضوعاً بالعمد.

وهنا مسائل وتفريعات ينبغي التعرّض إليها:

المسألة الأولى: في وجوب توحيد المجتمع المسلم

إن تماسك المجتمع المسلم ووحدته وتعاطفه وتعاونه وتناصره ضرورة إنسانية وحاجة سياسية وواجب شرعى وعقلى، والإخلال به حرام، بل يعد كبيرة من الكبائر لما يترتب عليه من مفسد ومخاطر عظيمة، فواجب الوحدة بين المسلمين يعلو فوق جميع المصالح الفردية والفتوية والعنصرية واللغوية ونحوها، ولا يجوز لأحد انتهاكه إلا بمزاحم أهم كالمصالح العليا للإسلام والحفاظ على حوزته وبيضته، وقد ورد تشريع الوحدة باعتباره واجباً على عموم الأمة في الأدلة الأربعة، ولعل من أصرح ما ورد فيه قوله سبحانه وتعالى: ﴿وأطيعوا الله

ورسوله ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم واصبروا إن الله مع الصابرين^(١) والريح هنا كناية عن القوة والغلبة من باب الاستعارة^(٢)، ولعلّه عبر بالريح لأنها تتضمن الإشارة إلى الحركة وشدة البأس والتحرر، وهي من سمات الريح الحقيقية، وعليه فالمجتمع المتماسك المتوحد ناشط وفاعل ومتطور وقوي وحصين بخلاف المجتمع المتنازع المتفكك.

ومن الآيات قوله سبحانه وتعالى: {واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا واذكروا نعمت الله عليكم إذ كنتم أعداء فألف بين قلوبكم فأصبحتم بنعمته إخوانا وكنتم على شفا حفرة من النار فأنقذكم منها كذلك يبين الله لكم آياته لعلكم تهتدون^(٣)} ثم يقول سبحانه: {ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات وأولئك لهم عذاب عظيم^(٤)}.
ولا يخفى أنه كان اختلافهم على الإيمان والعقيدة فأنكروا رسالات الأنبياء ﷺ، وفرقوا المجتمع إلى مؤمنين وكافرين، وكانوا بعملهم هذا معتدين؛ بداهة أنه بعد قيام الحجّة والبيّنة لا ينكر إلا المعتدي والباغي الذي يريد غير الهدى والصالح؛ ولذا فإن مصيره إلى النار.

وكيف كان، فإن الإسلام يعتبر النزاعات الداخلية خطراً كبيراً على الأمة؛ لكونها تؤدي إلى هدر الطاقات وتبديد الإمكانيات والقوى، وتؤدي إلى الفشل والخذلان وسقوط الهيبة السياسية والحصانة أمام الخصوم، مضافاً إلى زعزعة إيمان الناس واعتقاداتهم، ولذلك فقد شرع الله تبارك وتعالى وجوب فض

(١) سورة الانفال: الآية ٤٦ .

(٢) انظر مفردات الفاظ القرآن الكريم: ص ٢١١ (روح).

(٣) سورة آل عمران: الآية ١٠٣ .

(٤) سورة آل عمران: الآية ١٠٥ .

النزاعات بالحسنى والمسامحي المصلحة ، فإذا فشلت الأساليب السلمية فلا بد حينئذٍ للأمة من التدخل الحاسم بنحوٍ مباشر أو غير مباشر لفض النزاع الداخلي وإنهائه على أساس مقاتلة الباغي .

والملاحظ في جملة من الخطابات القرآنية الواردة في هذا الشأن أنها موجهة إلى الأمة وكأنها هي المطالبة والمكلفة أولاً وبالذات بالمحافظة على وحدتها وتلاحمها وتماسكها وتناصرها للحيلولة دون نشوء النزاعات ، كما أنها المكلفة أولاً وبالذات بإعادة الوحدة إلى صفوفها حينما تهددها النزاعات والحروب الأهلية وما أشبه . قال تعالى : { وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله فإن فاءت فأصلحوا بينهما بالعدل وأقسطوا إن الله يحب المقسطين إنما المؤمنون أخوة فأصلحوا بين أخويكم واتقوا الله لعلكم ترحمون يا أيها الذين آمنوا لا يسخر قوم من قوم عسى أن يكونوا خيراً منهم ولا نساء من نساء عسى أن يكن خيراً منهن ولا تلمزوا أنفسكم ولا تنابزوا بالألقاب بئس الاسم الفسوق بعد الإيمان ومن لم يتب فأولئك هم الظالمون }^(١) .

والملاحظ أن هذا الخطاب بما تضمنه من تكاليف شرعية عديدة موجه إلى الأمة بنحوٍ عام ، وقد جعلت الآية الشريفة مراحل تدريجية لسياسة التعامل مع الفتن تبدأ من الإصلاح أولاً بما يتطلبه من الجمع بين الحقوق وإيجاد الحلول الوسطى التي يمكن أن يتفق عليها الطرفان ؛ لأن الصلح خير ، ولأنه مقتضى قاعدة العدل ، فإن أبت إحداهما الصلح ووافقت الأخرى صارت الآلية باغية ، وكذا إذا حاربت واحدة من الطائفتين الأخرى التي توفرت فيها الشرائط الشرعية

(١) سورة الحجرات : الآية ٩ - ١١ .

فصارت المحاربة باغية ، أي متجاوزة الحق إلى الباطل ، فهي معتدية ، فيجب ردع العدوان والوقوف أمامه لإرجاعها إلى المصالحة والاتفاق بالعدل .

أقسام الإصلاح

لا يخفى أن الإصلاح على نحوين :

الأول: الإصلاح الحقوقي

وهو فيما أمكن تشخيص الحق وتمييزه عن الباطل ، وبالتالي تشخيص صاحب الحق والمعتدى عليه ، فحينئذٍ يجب إعطاء الحق لأهله وردع المعتدي ومنعه من عدوانه .

الثاني: الإصلاح التوافقي

وهو فيما لو التبس الحق بالباطل ، أو تناصفت الطائفتان ببعض الحق وبعض الباطل ، كما هو الغالب في النزاعات السياسية والاجتماعية ، فحينئذٍ لا مجال إلا باللجوء إلى الصلح التوافقي الذي يجمع لكل طرف منهما بعض حقه للابدية العقلية ؛ إذ لولاه لتعذر الحكم إما بترك النزاع متواصلًا وهو باطل ، أو ترجيح أحدهما على الآخر وهو ظلم للآخر ، أو يتنازل أحدهما . وهذا ليس ممكنًا في الغالب ، والكلام في صورة التنازع وعدم التنازل فيتعين الجمع بالتوافق بينهما ، وهو خير كما قال سبحانه : {الصلح خير} ^(١) لكونه يجمع بين الحقوق .

ثم بعد ذلك ذكرت الآية فلسفة الصلح وسبب الدعوة إليه ، وهو الأخوة الايمانية والإسلامية ، ثم تدعو المجتمع إلى تجنب عوامل التفرقة وأبرزها التكبر والتعالي على الآخرين واحتقارهم واستصغارهم والاستهانة بشأنهم . قال سبحانه : {لا يسخر قوم من قوم} ^(٢) فإن معيار الوضاعة والعلو والكبر والصغر ليس المظهر

(١) سورة النساء : الآية ١٢٨ .

(٢) سورة الحجرات : الآية ١١ .

والشكل ، بل واقع القلب والنفس والعقل ، وهذا أمر لا يمكن أن يحكم به الإنسان بحسب المظاهر الخارجية ؛ ولذا قال سبحانه : { فعسى أن يكونوا خيراً منهم }^(١).

ومن الواضح أن ((عسى)) وإن كانت تفيد الترجي والترقب إلا أنها في الآية تدل على الواقع ، إما لجهة وجود الأفضل في ضمن المجموع كما هو الغالب ؛ إذ فوق كل ذي فضل أفضل ، وفوق كل ذي علم عليم ، أو لجهة حث الأفضل على التواضع ، بأن يكف لسانه ونظره وفكره عن التعالي راجياً أن يكون الأفضل منه في الآخرين على ما هو الأقوى في تفسير مثل : ((عسى)) و((لعل)) ونحوهما في القرآن خلافاً للعديد من المفسرين ، حيث حملوهما على اللازم دفعاً لمحدور الرجاء في الباري سبحانه وتعالى ، وكذا اللزم بالألقاب ؛ لأنه من عناصر تفتيت وحدة المجتمع وفك عناصره^(٢) .

هذا ولا يخفى أن وجود الوحدة في المجتمع لا يعني إلغاء التنوع واختلاف الاجتهادات والمناهج ، بل هذا من الضرورات الأولية في البشر ، كما أن قيامها على الوجه الإيجابي من الضرورات الأولية للتطور والتكامل ؛ لاستلزامه التنافس وإيجاد الأفضل ، وإنما المراد من الوحدة هي الوحدة الروحية والاجتماعية والعاطفية والعقيدية في مقابل التعدد السلبي المسبب للصراع والتفرق والتشتت . كما أن الوحدة الاجتماعية لا تمنع من تكوين الأحزاب والتعددية الحزبية والتكتلات الإيجابية ، كما لا تمنع من التحالفات لو كانت في الإطار الإيجابي ؛ لشمول أدلة الوحدة والسلطنة والقوة والعلو لمثلها ، بل هو مما قامت عليه سيرة

(١) سورة الحجرات : الآية ١١ .

(٢) انظر مجمع البيان : ج ٩ ص ١٣٦ ذيل الآية (١١) من سورة الحجرات .

رسول الله ﷺ ومولانا أمير المؤمنين ؑ كما ذكره التأريخ في مثل حلف الفضول^(١) وغيره^(٢) .

ولعل من المناسب التذكير هنا بكتاب الحلف بين ربيعة وأهل اليمن الذي أملاه مولانا أمير المؤمنين ؑ كما أورده المرحوم الشريف الرضي (رضوان الله عليه) في نهج البلاغة، حيث ورد فيه: ((هذا ما اجتمع عليه أهل اليمن حاضرها وباديها، وربيعه حاضرها وباديها، إنهم على كتاب الله يدعون إليه، ويأمرون به، ويجيبون من دعا إليه وأمر به، لا يشتركون به ثننا، ولا يرضون به بدلا، وإنهم يد واحدة على من خالف ذلك وتركه، أنصار بعضهم لبعض، دعوتهم واحدة، لا ينقضون عهدهم لمعتبة عاتب، ولا لغضب غاضب، ولا لاستدلال قوم قوماً، ولا لمسبة قوم قوما، على ذلك شاهدهم وغائبهم، وسفيههم وعالمهم، وحليمهم وجاهلهم))^(٣) فإن هذا العهد نص على مجال الوحدة والتعاون بين الفريقين لغرض المصالح العليا لحفظ حياض الإسلام وكرامة المسلمين مع وجود التنوع والاختلاف بين الفريقين في كثير من المجالات السياسية والعسكرية، وربما الاجتهادية، وفي المصادر التاريخية شواهد كثيرة متضافرة تعضد ما ذكرناه.

المسألة الثانية: في وجوب مراعاة التعدد والتنوع الاجتماعي

يجب على الدولة أن تعد الاختلاف والتعدد والتنوع حقاً من الحقوق الإنسانية الطبيعية للمواطنين؛ لأنهم بشر، ومن الخصوصيات البشرية الأولية الاختلاف والتمايز، فلا يجوز لها أن ترى الاختلاف فوضى، ولا أن تمنع من إبداء الرأي أو إظهار الفكر أو الموقف المغاير لموقفها أو لغيرها من المؤسسات،

(١) تاريخ يعقوبي: ج ٢ ص ١٧ .

(٢) انظر نهج البلاغة: ص ٤٦٤ الكتاب ٧٤ .

(٣) المصدر نفسه .

ولا يجوز لها أن تتهم الاختلاف أو المختلفين معها بالتهمة وسوء النية والغرض ، فإن كل ذلك حرام ؛ بداهة أن لكل امرئ ما نوى ، والناس مسلطون على أنفسهم ، ولهم الحق في ابتكار أفكارهم وإبداء آرائهم واختيار مواقفهم ، كما أن سمعة الإنسان وعرضه محترمان ، فلا يجوز انتقاصهما أو اتهامهما أو الإضرار بهما .

وعليه فإن الأصل هو حرية الرأي والاختلاف والتعدد وحرمة قمعه أو مصادرته أو اتهامه إلا ما خرج بالدليل ، وهي موارد نادرة .

نعم ، يجب على الدولة أن ترعى الاختلاف بإيجاد التفاهم والتقريب ؛ لأن ذلك حسن عقلاً وشرعاً ، ومن أوليات الأمور التي تمكن الدولة من ذلك هو فهم الاختلاف ومنشأه ، وتدلتنا التجارب الإنسانية بل والطبيعة البشرية على أن الاختلاف غالباً ما ينشأ من أمور :

- ١- الاجتهاد في الرأي .
- ٢- المصالح المتضاربة .
- ٣- الإحساس النفسي .
- ٤- العلم .
- ٥- الجهل .
- ٦- الأغراض المتناقضة .

وأول ما ينبغي أن تلحظه الدولة في الحكم على الأشياء هو الأمور الخمسة الأولى ، فإذا لم يتوفر واحد من هذه الأسباب حينئذٍ تصل إلى السادس ، وهي تفسير الاختلاف بالغرض أو الحسد أو سوء النية أو غيرها من دواعي الاختلاف الضارة ، وهذا ما يجده المتتبع للسيرورة العقلانية في مختلف الشؤون والمجالات ،

فكثيراً ما نرى اختلاف أهل الخبرة كالفقهاء في أمورهم ، ولا شك أنهم يريدون وجه الله والنوايا الحسنة ، ولا يشوبهم شيء من الهوى ، ولم يقصر أي واحد منهم في الاستنباط أو التشخيص أو التوثيق ، كما نرى أن أهل القوانين قد يختلفون في النظر والرؤية أيضاً. وهكذا حال غيرهم من الخبراء في الأمور المختلفة كالأطباء والتجار والإعلاميين والعسكريين والسياسة ، فإن درك الكليات ثم تطبيقها على الجزئيات مختلف ، كما نرى كثيراً اختلاف المصالح بين الصالحين من الناس ؛ إذ كثيراً ما تتضارب مصالحهم الصحيحة ، مما يوجب اختلافهم في الرأي أو الموقف أو العمل ، مما تختلف لأجله النتائج.

فمثلاً: الطبيب المتعب الذي عاد إلى داره في ساعة متأخرة من الليل تقتضي مصلحته ومصلحة عائلته أن يستريح ويخلد إلى الراحة ، تقتضي مصلحة المريض الذي يرزح تحت ألم المرض أن يذهب إلى الطبيب ويوقظه من نومه لأجل المعالجة ، وكذلك مصلحة البائع تقتضي أن يبيع سلعته بمائة ، بينما مصلحة المشتري تقتضي أن يشتريها بتسعين مثلاً ، وهكذا مع أن هذا الاختلاف اختلاف في المصالح وليس ناشئاً من الاجتهاد في الرأي.

وقد ينشأ الاختلاف من الإحساسات الباطنية الشعورية أو الظاهرية ، فإن مشاعر الناس تختلف وتعدد ، والكثير من الناس ينطلق من إحساسه ومشاعره في موافقه ، وهذا أمر طبيعي لا يمكن إلغاؤه أو تجاهله أو المنع منه ، فمثلاً: نفران من الضباط يختلفان في الشجاعة والخوف ، فليس الخائف باختياره الإقدام في مواقع الشجاعة ، وليس للشجاع الإحجام بسبب الخوف أو الجبن ؛ ولذا نرى في المواقع الحساسة أن الأول يرى الإقدام بينما الثاني يرى الإحجام ، وهكذا في الكريم والبخيل والهميم وفاتر الهمة ، مع أن الواقع واحد وهو إما يطابق أحدهما أو

يطابق كليهما مع أرجحية أحدهما أو المساواة بينهما ، كما قد يخالف كليهما ،
ولهذا بحث طويل لا يسعنا تفصيله .

هذا وربما ينشأ الاختلاف من العلم والجهل ، وهو كثير جداً ، كما هو مقتضى محدودية الإنسان ونقصانه وعجزه عن الوصول إلى الواقع في الكثير من الأحيان ، فإذا رأت الدولة حصول الاختلاف ولم يرجع إلى واحد من الأمور المتقدمة فحينئذ يمكن أن ترجع ذلك الاختلاف إلى الدوافع والأغراض السيئة ؛ بداهة أن صاحب الغرض السليم إذا أرشد إلى الحق قبله ، وإذا جهل الواقع تعلمه ، والاختلاف الشعوري غالباً ما يكون غير اختياري وإن كانت مقدماته أحياناً اختيارية ، واختلاف المصالح أمر طبيعي ، ويجب على الإنسان أن يرضى مصالحه ويدافع عنها ما دامت في ضمن الموازين الصحيحة ، وهذا ما يحكم بحسنة العقل والشرع ، واختلاف الاجتهاد أيضاً من الحقوق الأولية في البشر .

وأما الاختلاف غير الراجع إلى واحدة منها فيمكن التشكيك فيه أو الوقوف دونه ، لكن يجب معاملته بالحسنى والمداراة لأجل الإرشاد والتعليم أولاً ، والإصلاح ثانياً ، واحترام الحقوق ثالثاً ، فإذا لم ينفع يمنع منه ؛ لأنه يقع موضوعاً في مصاديق ردع العدوان ورفع المنكر ومنع الفساد .

المسألة الثالثة: في وجوب السعي لتطوير البلاد

يجب على الدولة السعي لأجل تطوير البلاد وتنميته إنسانياً وحضارياً ، وهذه السياسة من أكبر مميزات الأنظمة الحرة من الأخرى المستبدة ، كما أنها من أهم عوامل تقدم الأولى وتحقيق نجاحاتها في مختلف مجالات الحياة وتراجع الأخرى عنها ، وقد أثبتت التجارب البشرية فضلاً عن أدلة الشرع والعقل بأن المستبد أناني ، والأناني يحتكر كل شيء لنفسه حتى مصالح البلد .

ومن المعلوم أن التطور والتنمية يتوقفان على مشاركة الكفاءات والخبرات في ذلك ، والكفاءات لها آراؤها واستقلالها وكرامتها ، وهذا ما لا ينسجم مع سياسة المستبدين ، فيفصلون عنهم واحداً بعد الآخر ، حتى يبقى مع المستبد جملة من الإمعات والذليلين يتحكمون بشؤون البلد الذين لا يهمهم إلا رضا المستبد خوفاً أو طمعاً بإشباع شهواتهم ، وتوفير أموالهم ، والتلذذ بالطيبات والثروات الوطنية ، بينما الشورى فلأنها تقع تحت رقابة الشعب بسبب المؤسسات والأحزاب الحرة فإنها تحترم الناس ، وتصون حرية مجلس الأمة والقضاء والتنفيذ ، فتنهض بنفسها بالكفاءات ، وهذا ما هو ملحوظ في الأوضاع الاجتماعية والمعيشية لمواطني كلا النظامين ؛ لذا يحرم على الدولة اتباع سياسة استبدادية في التنمية لخروجها موضوعاً عنها ، ويجب عليها اتباع السياسة الاستشارية لتطوير البلد وتنميته ورفقيه في مجالات الحياة المختلفة ، ولعل من أبرز المجالات هو تطور الفكر والأخلاق ؛ لأنهما يهذبان النفوس والعقول والسلوك الاجتماعي العام كما قال الشاعر :

وإنما الأمم الأخلاق ما بقيت فإن هموا ذهبت أخلاقهم ذهبوا^(١)
وعن امير المؤمنين عليه السلام : ((عليكم بمكارم الأخلاق فإنها رفعة ، وإياكم والأخلاق الدنية فإنها تضع الشريف ، وتهدم المجد))^(٢) .

مجالات التطوير

بعد الفكر والأخلاق يجب العمل لأجل التطور في أمور خمسة وهي :
١ - الثقافة .

(١) انظر مكارم الاخلاق : ص ٦ .

(٢) تحف العقول : ص ١٥٢ .

٢- السياسة.

٣- الاقتصاد.

٤- الاجتماع.

٥- النفس.

أما التطور في الثقافة فلوضوح أن الثقافة تهتم ببناء العقل ومضاعفة قدراته ومواهبه على مجابهة المشاكل العديدة التي يعانها الإنسان في حياته الخاصة والعامة، ويرى البعض أن التقدم الصناعي الحاصل في بعض الدول الغربية حالياً يرجع إلى تلك النهضة العلمية التي ظهرت فيها خلال القرن الثاني عشر الميلادي، والتي بسببها تغير وجه الغرب، وتمكنوا من أن يغيروا جهات كثيرة من العالم، فإن في تلك الفترة استطاع العقل الغربي في الجملة أن يتعمق في تحليل بعض الظواهر الطبيعية والاجتماعية، ويصل إلى نتائج هامة، ويخلق كثيراً من الوسائل التي ساعدته على تحسين معيشته العامة.

ومن أهم هذه الوسائل كانت العلوم التي توصل إليها المسلمون في نهضتهم الأولى، وقد تولدت من هذا التغير الرغبة الشديدة في البحث عن حقائق أوسع وأشمل من تلك الحقائق المتوفرة للإنسانية قبلها، وكلما جاء جيل جديد حاول هو أيضاً تغيير الأوضاع وتطوير ما تركه الآباء والأجداد، وهكذا أصبحت فكرة التغيير والتطور مقبولة لدى الشعوب، ولم يبق هناك من يعترض على إعادة النظر في المشاكل المحيطة به والبحث عن وسائل أكثر فعالية للتغلب على الصعاب التي تعرقل مشاريع التنمية.

التطور السياسي

وأما التطور السياسي فنعني به تقوية أجهزة الدولة بتحسين وسائل

الاتصالات التي تساعد الدوائر والمؤسسات على الإشراف على الأمور ومراقبة
المفاسد والانحرافات الخاصة أو العامة، وخصوصاً الشركات الضخمة، كما تجند
مختلف القوى والطاقات لاستثمار الموارد الأساسية التي تمكّن المجتمعات من
تحقيق نهضة صناعية واجتماعية وثقافية؛ ولذا تسعى الحكومة العصرية إلى تقوية
الجهاز الإداري والإشراف على تسيير جهود المواصلات والصناعات الثقيلة
وتربية الجيل الصالح وتزويده بالثقافة الحيوية وسياسة التطوير لتقوية الجهاز
الحكومي، فإن مسؤولية الدولة في العصر الحديث قد تعقدت، وعليها أن تكون
في المستوى اللائق، وان تفي بالتزاماتها في ميادين متعددة في سياستها الداخلية
والخارجية، وتمارس سياسة محكمة ودقيقة ومدروسة، وبذلك يتسنى لها أن تنال
ولاء المواطنين، وتحصل على ثقتهم وتأييدهم، وتضمن لنفسها البقاء، وتقف
أمام الهزات الداخلية او الخارجية.

فإن الحكومة التي لا تحظى بثقة أبناء شعبها لا تستطيع أن تؤدي رسالتها
على الوجه الأكمل، والدولة الواعية هي تلك التي تتبع وسائل الإقناع بجلب
أبنائها إلى جانبها وتوظيف مختلف القوى والطاقات لخدمة المصالح العليا، ولا
تلتجئ إلى استعمال القوة لتحقيق أهدافها وتطبيق سياستها الداخلية، كما أن
السياسة المتطورة تعتمد على سن القوانين المعقولة والمتوازنة التي تنظر إلى
القدرات بالقياس إلى المواهب والحاجات، والتي تسيير بمقتضاها المؤسسات العامة
والخاصة من دون هضم أو اهتزام، وبذلك تؤدي الحكومة وظيفتها الأساسية
في حماية الشعب من أي تلاعب، وتجعل المواطن يشعر بأن هناك قيادة تسهر
على حقوقه وجادة حمايته من تلاعب المتلاعبين، سواء كانوا في الداخل أو في
الخارج.

التطور الاقتصادي

وأما التطوير الاقتصادي فهو غالباً ما يقوم على عاملين أساسيين وهما: الاستثمار والإدخار، وقد اعتاد الفرد في الدول النامية على صرف الشيء القليل الذي يحصل عليه من دخله المحدود، فلا استثمار له ولا ادخار؛ ولهذا بقيت الناحية الاقتصادية في البلدان النامية في جمود، ولا تتعادل نسبة التنمية في هذه البلدان مع الزيادة المضطردة في عدد سكانها غالباً، وهذا أحد الأسباب الرئيسة لقلّة فرص العمل وحرمان عدد كبير من أبناء البلد من كسب عيشهم بكيفية مرضية، أو استثمار طاقاتهم في الإبداع والتنمية؛ ولذا نرى العالم الثالث يضحج بالبطالة، ويحتقن بالتذمر من سياسات حكوماته، وهذا أحد أهم أسباب كثرة الهجرة والعنف والانقلابات والتحويلات وعدم الاستقرار في هذه البلدان، مضافاً إلى استئراء المفاصد فيها.

خطوات في تجاه التطور الاقتصادي

إن معالجة الأزمات الاقتصادية يضع أقدام الدولة ومواطنيها في تجاه التطور والرقي، ومن أهم الخطوات التي يجب على الدولة مراعاتها في هذا السبيل أمور أربعة هي:

الأول: توفير دخل عال لدى الأفراد، الأمر الذي يوفر للمواطنين إمكانية ادخار نصيب وافر من الأموال لنموهم وتكاملهم.

الثاني: حصول الطبقات الضعيفة كالفلاحين وغيرهم على قطعة من الأرض تكفيهم في أن يعيشوا منها ويستثمروا الفائض من العائدات في المشاريع الزراعية والتنمية التي تنفع قطاعاتهم، وتعود عليهم بالأرباح الطائلة.

الثالث: تعليم العامل وتخصيصه في مهنته وحرفته، وبذلك يستطيع أن

يساهم في رفع الإنتاج كماً وكيفاً، والحصول على مرتب يمكنه من تحسين مكانته الاجتماعية ومن المساهمة في المشاريع الاستثمارية التي تجلب له أرباحاً إضافية.

الرابع: تحرير الصناعة والتجارة من قبضة الدولة والقوانين المكبلة والروتين القاتل؛ ليتسع حجم المبادلات التجارية سواء في الداخل أو الخارج الذي يحرك من فاعلية المجتمع، وينشط الحركة الاقتصادية، ويقود الجميع في مسارات التنمية.

التطور الاجتماعي والنفسي

وأما التطور الاجتماعي فالملاحظ أن المجتمع المعاصر قد تميز عن المجتمعات السابقة بعدم الاستقرار؛ لأن أبناءه يبحثون عن العمل الذي يتماشى مع اختصاصاتهم، وقيمون حيثما تفرض عليهم ظروف عملهم ذلك، وقد صاحب هذا التحول الاجتماعي بروز عدد كبير من الأفراد الذين تحسنت أوضاعهم الاجتماعية، وارتفع دخلهم المادي، وتطور مستواهم الثقافي، إلا أن هذه الحركة الاجتماعية لم يصحبها تقدم مناسب في الميدان السياسي، فبقيت المناصب الهامة بيد نخبة محدودة من السكان، وحرمت الكثير من الكفاءات من فرص العمل المبدع والتنمية العامة، وهذا ما يدعو الدولة إلى توفير أجواء حرة وأكثر انفتاحاً لتحريك الطاقات وتفعيل الكفاءات بالتنمية الاجتماعية وإزالة المعوقات المانعة منها.

وأما التطور النفسي فإن حرص الدول على الاحتفاظ بعاداتها وتقاليدها جعل كثيراً من شبابها يشعرون أن حياتهم تتصف بالركود، وأن الأمل بالحصول على حياة أفضل ضعيف، وفي بعضها كالمعدوم، وبما أن الآباء قد يحملون أفكاراً لا تتماشى مع عقلية الجيل الجديد فإن الشباب يلتجئون إلى تبادل التعلم والأخذ

من بعضهم بدلاً من الاعتماد على توجيهات الكبار في المجتمع الأكثر تجربة ،
وبذلك ضعفت روابط المودة والاحترام التي تتوطد عادة بين الأبناء والآباء ، وبين
الشيوخ والشباب ، ويشعر كل فريق بالنفور ، وربما الاشمئزاز من الفريق الآخر
لعدم التفاهم بينهما.

والمجتمع الذي لا يستطيع التوفيق بين أجياله ولا يقدر على إيجاد نوع من
الانسجام والتفاهم بين أفراده أو يلاحم بين الميول المختلفة لا يمكن أن يتقدم كثيراً
في ميادين الحياة ؛ لأن الكراهية تدفع بالإنسان الى عدم التعاون مع خصومه ،
ومن الواضح أنه بدون تعاون الفئات الاجتماعية لا يتحقق تطور ولا نمو ،
والدوافع النفسية للتطور والتقدم تأتي غالباً من الاختلاف بين جماعات لهم
مستويات مختلفة من الثقافة ؛ لأن الاختلاف يوجب التنافس الحر ، وهو أول نواة
التقدم في المجتمع المنفتح الذي يعيش الحرية والانطلاق.

وبما أن أغلب سكان الدول النامية يعيشون في الريف فإن ذلك يعني قلة
الاختلاط بأبناء المدن الذين أتاحت لهم فرص التعلم والحصول على ثقافة
عالية ، وإذا نحن قارناهم بأبناء الريف - مع قلة الإمكانيات والخدمات فيه ، وقلة
الاختلاط بالطبقات المتعلمة والمهنية - نجد أن ابن الريف منطوٍ على نفسه في
الغالب ، ولا تربطه أية علاقة قوية ببقية أفراد مجتمعه ، وبالنتيجة فهو لا يواكب
التطور والتنمية البشرية ، وكذلك العكس.

التطوير وشرعية الدولة

هذا والمستفاد من مجمل الآيات والروايات هو وجوب رعاية الدولة لهذه
الأمر ، وأنها من أهم وظائفها ومهامها ، ولولاها كانت غير لاثقة بالحكم ، ولا
تستحق الطاعة والاحترام ، وبه تسقط عن الشرعية ، ولعل من المناسب الإشارة

إلى بعض الروايات في هذا المجال :

منها: ما عن المفضل عن الصادق عليه السلام قال : ((إذا أراد الله عز وجل برعية خيراً جعل لها سلطاناً رحيماً ، وقيض له وزيراً عادلاً))^(١) ولا يخفى أن إرادة الله سبحانه وتعالى في مثل ذلك تابعة لعمل الناس ، فإن عملوا خيراً أراد الله بهم خيراً ، كما أن شفاء الله للمريض تابع للعمل بحسب دستور الأطباء ، وكذلك رزق الله للفلاح والعامل والطالب وغيرهم ؛ لأن الله عز وجل جعل سنة الأسباب والمسببات هي الحاكمة في هذا الوجود ، فكل من سلك السبل وأخذ بالأسباب وصل إلى النتائج المرضية .

ومما ورد في هذا المجال عن النبي الأعظم صلى الله عليه وآله : ((من عمل على غير علم كان ما يفسد أكثر مما يصلح))^(٢) وروى طلحة بن زيد عن الصادق عليه السلام أنه قال : ((العامل على غير بصيرة كالسائر على غير الطريق لا يزيده سرعة السير إلا بعداً))^(٣) ، وعن مولانا أمير المؤمنين عليه السلام في وصيته إلى أحد ولاته : ((لا تقبلن في استعمال عمالك وأمرائك شفاعة إلا شفاعة الكفاية والأمانة))^(٤) .

ومنها: ما عن مولانا أمير المؤمنين عليه السلام : ((لا يكون عمران حيث يجور السلطان))^(٥) وعنه عليه السلام : ((ليكن أحب الناس إليك وأحظاهم لديك أكثرهم سعياً في منافع الناس))^(٦) وعنه عليه السلام : ((حسن العدل نظام البرية))^(٧) وعنه عليه السلام :

(١) البحار: ج ٧٢ ص ٣٤٠ ح ١٩ .

(٢) الكافي: ج ١ ص ٤٤ ح ٣ .

(٣) الكافي: ج ١ ص ٤٣ ح ١ .

(٤) شرح نهج البلاغة: ج ٢٠ ص ٢٧٦ .

(٥) شرح نهج البلاغة: ج ١٧ ص ٧٢ .

(٦) مستدرک الوسائل: ج ١٢ ص ٣٩١ ح ١٤٣٨٤ باب (٢٢) من ابواب كتاب الامر بالمعروف .

((حسن التدبير وتجنب التبذير من حسن السياسة))^(١).

وعن الصادق عليه السلام: ((وليس يحسن للملوك أن يفرطوا في ثلاث: في حفظ الثغور، وتفقد المظالم، واختيار الصالحين لأعمالهم))^(٢) إلى غيرها من الروايات الكثيرة المروية في كتب الأخبار الدالة في مجملها وبنحو التواتر المعنوي على وجوب رعاية الدولة التطور والتنمية الإنسانية في البلد؛ لتنعكس هذه التنمية على مختلف شؤون الحياة.

المسألة الرابعة: في وجوب مكافحة التأخر

يجب على الدولة السعي للتخلص من عوامل التأخر والانحطاط، بل يحرم عليها السير في مطبات التأخر، فإن بعض الدول تبني سياستها على فلسفة التأخر سواء عن علم أو جهل، فتقع في مهاوي السقوط، وتعرض نفسها ورعاياها إلى المزيد من الفوضى وتضييع الحقوق، وربما إيقاع البلد في أيدي الخصوم، وهذه كلها من المفاصد العظيمة التي يحكم العقل بقبحها والشرع بجرمتها.

أهم عناصر التأخر

هذا وتقوم فلسفة التأخر والسقوط على منظومة من الرذائل والمساوئ الفكرية والنفسية، ولعل من أبرزها مايلي:

الأول: الجهل

فإنه الطامة الكبرى الذي يجر وراءه سلسلة طويلة من الرذائل والمساوئ، كالفقر والمرض والظلم والفوضى والتخلف ونحوها، وفي الغرر: ((الجهل أصل

(١) غرر الحكم: ص ١٩١ حرف الحاء .

(٢) غرر الحكم: ص ١٩٠ حرف الحاء .

(٣) تحف العقول: ص ٢٣٥ .

كل شر^(١) وفساد كل أمر^(٢) فيجب على الدولة وجوباً عقلياً وشرعياً السعي لتعليم نفسها ثم المجتمع ، ورفع مستوى التعليم للقضاء على أضرار الجهل .

الثاني: الغرور

فإن المغرور لا يصلح للتقدم بنفسه فكيف يصلح لتقديم غيره؟ ومن الواضح أن المغرور قد لا يلتفت إلى غروره لجهله أو غفلته ، لكنه يمكن الرجوع إلى عقلاء الناس في تشخيص صفاته وخصوصياتها ، وخصوصاً في مثل سياسة الدولة ، فإن الغرور له آثار ومزايا ويمكن التوصل اليه عبرها ، والظاهر أن غالب الأخلاق الذميمة لا يعترف بها أصحابها ، لكن يمكن تمييز الرذيلة عن غيرها ، أو ابتلاء الإنسان بها بالرجوع إلى العرف أو الآثار .

الثالث: التكبر

وهو رؤية الانسان نفسه في ذاتها أو صفاتها أو آثارها أرفع من الغير في الشؤون الثلاثة ، وهو من أقبح الرذائل وأسوأ الصفات . قال سبحانه : { إن الله لا يحب كل مختال فخور }^(٣) وفي الحديث : ((من تكبر في سلطانه صغره))^(٤) وفي آخر : ((آفة الاقتدار البغي والعتو))^(٥) ومن الواضح أن العمل كالعلم يحتاج إلى تواضع خاص حتى يحصل فيه الإنسان على النجاح ، والإنسان المتكبر ينطوي على فلسفة التأخر ، فما بالك بالدولة إذا قامت سياستها على التكبر والاستعلاء ، فإنها توقع البلد في مطبات النعرات القومية والعنصرية

(١) تصنيف غرر الحكم : ص ٧٢ رقم ١٠٩٦ .

(٢) المصدر نفسه : رقم ١٠٩٧ .

(٣) سورة لقمان : الآية ١٨ .

(٤) تصنيف غرر الحكم : ص ٣٤٦ رقم ٧٩٦١ .

(٥) المصدر نفسه : ص ٣٤٥ رقم ٧٩٣٢ .

والانقسامات الداخلية والتعالي على الحقيقة وما أشبه ذلك.

الرابع: الانطوائية وضيق الفهم

ولازمه عدم تفهم الحياة، فإن للحياة موازين خاصة إذا سارت الدولة على طبقها وصلت إلى أهدافها، وإلا تأخرت، ومن الواضح أن فهم روابط الحياة وقوانينها بحاجة إلى التجارب وطول معايشة الناس والتأمل والتفكير، فغير الدارس لعلوم الحياة لا يفهمها مهما كان ذكياً، والمنقطع عن الناس وتجاربهم لا يفهمها مهما كان ملتفتاً، وهذا من سبب سقوط المستبدين؛ لأنهم يتحاشون عن الناس ولا يعاشرونهم، ويأخذون الأمور بالكبرياء والغرور، وهذا ما يقودهم إلى الجهل وعدم تفهم ملابسات الأمور، ومن الواضح أن من لم يفهم الحياة لا تستجيب له أزمته.

الخامس: سوء الظن بالناس

فإنه من أكبر عوامل فشل الدول وجرها إلى الظلم والحيث والاستبداد فضلاً عن إيجاد القلق وعدم الاستقرار للحاكم وحكومته؛ لأن استيلاء الشك على الحاكم يخيفه من الناس، والخوف يدعو إلى التجسس والحذر والانعزال، وبالتالي الوقوع في الظلم والتعسف، وعن الباقر عن أمير المؤمنين (عليهما السلام) فيما كتبه لولده الحسن عليه السلام: ((ولا يغلبن سوء الظن فإنه لا يدع بينك وبين صديق صفحا))^(١).

وعن النبي الأعظم صلى الله عليه وآله: ((شر الناس الظانون، وشرّ الظانين المتجسسون، وشرّ المتجسسين القوالون، وشرّ القوالين الهتاكون))^(٢).

(١) البحار: ج ٧٤ ص ٢٠٧.

(٢) مستدرک الوسائل: ج ٩ ص ١٤٧ ح ١٠٥١٠ باب (١٤١) من ابواب احكام العشرة.

السادس: الفضائفة

فإنها من أسوء الصفات في الممارسات السياسية والسلوك الفردي والاجتماعي. قال سبحانه: {فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك} (١) ومن الواضح أن من أوليات عوامل النجاح والتقدم هو كسب قلوب الناس؛ ولذا ورد في جملة من الروايات التحريض عليه، فعن النبي الأعظم ﷺ أنه قال: ((رأس العقل بعد الإيمان التودد إلى الناس، واصطناع الخير إلى كل بر وفاجر)) (٢) إلى غير ذلك من الروايات الكثيرة الواردة بهذا المضمون (٣)، والمستفاد منها لزوم عمل الإنسان لكسب قلوب الناس فضلاً عن الدولة.

وعليه فإن السياسة الصحيحة التي يجب على الدولة اتخاذها هو العمل لجمع الكلمة والتفاف الناس حولها لتحقيق أهدافها الصحيحة، وفي سيرة رسول الله ﷺ ما يثير الدهشة في هذا الجانب، فإنه كان يقول ويعمل ويرشد ويهدي ويألف ويؤلف ويجمع الناس حوله، ففي بعض الأخبار أنه ﷺ حينما حبس ثمامة في محل قريب من المسجد لأنه وجماعته اعتدوا على المسلمين في قصة مفصلة فأسره النبي الأعظم ﷺ، ثم دخل عليه وقال له: ((ما تقول يا ثمامة؟)) قال ثمامة: إن قتلت فبعدلك، وإن أخذت مالاً فدية فبلطفك، وإن أطلقت فبفضلك، فلم يقل الرسول ﷺ شيئاً، وخرج من عنده. وفي اليوم الثاني دخل عليه وأعاد عليه الكلام، فأعاد ثمامة الجواب، وفي اليوم الثالث دخل عليه

(١) سورة آل عمران: الآية ١٥٩.

(٢) البحار: ج ١ ص ١٣١ ح ١٧؛ الوسائل: ج ١٦ ص ٢٩٥ ح ٢١٥٨٦ باب (٣) من ابواب فعل المعروف.

(٣) في الحديث: ((الن كنفك فان من يلن كنفه يستدم من قوله المحبة)) تصنيف غرر الحكم: ص ٢٥٠ رقم

٥٢٠٥؛ وانظر المصدر: رقم ٥٢٠٦ و ٥٢٠٩ و ٥٢١٣ و ٥٢١٤.

الرسول ﷺ وأعاد عليه كلامه في اليومين السابقين، فأجاب ثامة بمثل جوابه، وأمر رسول الله ﷺ بإطلاق سراحه، ولما خرج من الأسر كتب إلى عشيرته أن أقبلوا فإنه رسول حقاً، وجاءت العشيرة، وأسلم الكل بفضل خلق رسول الله ﷺ وعلو تدبيره وحسن حكمته الرفيعة^(١).

السابع: الفرض وتشديد القبضة

فإن من الواضح أن السياسات والدول الناجحة تقوم على القلوب، وأقوى ما تقوم عليه هي قناعات الناس واعتقادهم بها ومحبتهم لها، فعرش القلوب أكبر وأعظم وأبقى من عروش الأبدان، ومن هنا يجب على الدولة التودد إلى الناس، والتقرب إليهم، ويحرم عليها تشديد القبضة عليهم وقهرهم، أما الأول فلأنه يتوقف عليه النظام والعدل، وما يتوقف عليه الواجب واجب، وأما الثاني فحرام؛ لأنه ظلم وتصرف في شؤون الآخرين دون رضا منهم، ومنه يعرف وجوب قيام سياسة الدولة على المحبة مع جميع الناس.

وفي الروايات تأكيد شديد على هذا النهج، ومما ورد في هذا المجال قول عيسى عليه السلام: ((أحبوا أعداءكم))^(٢) ومفاده: أن حب الإنسان لعدوه ليس فقط يخفف من عداوته، بل إنه يوجب أن ينقلب العدو صديقاً، كما كانت سياسة الأنبياء والأئمة عليهم السلام، ومن أهم شعب استجلاب الحب هو الرفق والمداراة والخدمة لتقريب الصديق وتحييد العدو.

ومن المعلوم أن الناس مختلفون في التحمل، فاللازم على الدولة أن لا تحمل الناس فوق طاقتهم حتى لا يتدمروا منها ومن سياستها، والاستبداد من

(١) انظر الكافي: ج ٨ ص ٢٩٩ ح ٤٥٨ (الهامش).

(٢) شرح نهج البلاغة: ج ١٠ ص ١٥٩.

أكبر مساوىء الدول ومعوقاتهما، وهو مزيج من الرذائل الأخلاقية والنفسية والفكرية، كالأنانية والتكبر والغرور والجهل والاستعلاء وأشباهها من الصفات الذميمة والقييحة، وعن مولانا أمير المؤمنين عليه السلام: ((من استبد برأيه هلك))^(١) والظاهر أن كلامه عليه السلام ناظر إلى نفس المستبد، وإلا فإن للاستبداد جهة ثانية للتخريب والدمار، وهو ما يرتبط بالمستبد من الناس أو من سياسة ترتبط بالدولة، ولعل في قوله سبحانه: (وإذا تولى سعى في الأرض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل والله لا يحب الفساد)^(٢) ما يشير إلى ذلك.

الثامن: الجهل بالضوابط وتوازنات الأشياء

فإن للأشياء موازنات خاصة وارتباطات مخصوصة وضوابط إذا لم يعرفها الإنسان يقع في مشاكل كثيرة، وأحياناً لا يصل إلى الأهداف، كمن لا يعرف الطريق يسير سيراً طويلاً ثم لا يصل إلى نتيجة، وإن وصل فبئس باهض لم يكن له مبرر إذا كان تحرى الطريق الأفضل من الأول.

وعليه فاللزام أن تراعي الدولة التحري التام لمعرفة الموازنات والمعادلات والأسباب والمسببات حتى لا تقع في الخلل وتهدر الثروات والحقوق، ومن أفتح مظاهر اللاتوازن في الدولة هو استحقار الناس واستصغارهم، فإن الدولة إذا قامت سياستها على استصغار الناس واحتقارهم تعامل بمثل هذه السياسة من قبل الناس؛ لأن لكل فعل رد فعل يخالفه في الاتجاه ويوازيه في الكم والكيف، بل أكثر منه في الشعور النفسي والعمل الاجتماعي.

وكيف كان، فإن التحقير والإهانة والإذلال وما أشبهه بالإضافة إلى أنها

(١) نهج البلاغة: ص ٥٠٠ الحكمة ١٦١ .

(٢) سورة البقرة: الآية ٢٠٥ .

محرمات شرعاً وقبيحة أخلاقاً توجب رد الفعل من قبل المواطنين تجاه الدولة ،
فكما تحتقرهم وتستصغروهم يستصغرونها ، وهذا ما يوجب الخروج عن
الاستقرار والأمن العام ، ويسبب التمرد والعصيان.

ومن مظاهر اللاتوازن عدم التفكير المتواصل في فهم الأسباب والمسببات
للظواهر والأزمات ودراسة عللها ومعاليها وفي ربط الأشياء بعضها ببعض ؛
ولذا غالباً ما يسقط المستبدون ، حيث إنهم لا يفكرون في ارتباط الاستبداد
بالسقوط ، كما يسقط الكسالى لعدم تفهمهم ارتباط الكسل بالتأخر ، مع أن
الكون مليء بملايين القوانين التي أودعها الله سبحانه وتعالى فيه ، وبعضها يرتبط
ببعض ؛ لأن الكون وحدة واحدة ، وبعض القوانين علّة لبعضها الآخر ، وبعضها
طريق ، وبعضها معد ، وبعضها مانع ، وبعضها قاطع ، فإذا لم يعرف الإنسان
روابط الأشياء مع بعضها ولم يفهم التوازن في الكون يمشي على خلاف سننه ،
فيصاب بالتأخر والسقوط ، والفكر هو القائد إلى جملة من ذلك ، فإذا لم تقم
الدولة سياستها على التفكير والبحث والفحص وفهم الموازنات سقطت ؛ لأنها
تمشي على خلاف السنن الكونية ، كما أن من مظاهر اللاتوازن في سياسة الدولة
توزيع الاتهامات وسوء الظن بالناس ، وهذه من أهم العوامل التي تسقط الدولة
من القلوب والنفوس . وانعكاسات ذلك السلبية على المجتمع والدولة بنحو عام
كبيرة ، وتؤدي إلى الفوضى والانشقاقات والانقسامات ؛ وذلك لأن الخط من
كرامة المجتمع يقود إلى جملة من المساوىء ، وهي :

أولاً: إهانة الأفراد والخط من كراماتهم وتعريضهم للإذلال ، وهذا محرم
شرعاً ، وقبيح عقلاً ، ومن الواضح أنه لا يمكن للدولة التي تقوم سياستها على
هذا النهج أن تكون مورد اعتماد وثقة من قبل الآخرين .

ثانياً: إضاعة الأهداف السامية والانشغال بتوافه الأمور التي تسبب تمزق المجتمع.

ثالثاً: إيجاد جو من سوء الظن والفساد بين الناس ، وبذلك تنصرف الألسنة والأقلام والأفكار إلى الهجوم والدفاع نقداً وتأييداً بدلاً من الانصراف إلى التنمية.

رابعاً: إيقاع البلد وأبناء البلد في شبكة الاستعمار وما أشبهه ؛ إذ يستثمر الخصوم أمثال هذه الأجواء لتوظيف التائهيين والخياري والمحتاجين لخدمة أغراضهم.

خامساً: انعزال الصالحين والأكفاء عن المشاركة السياسية ؛ لأن الصالحين ينزهون أنفسهم عن التلوّث بالمجتمع الموبوء سلبي الاتجاه. قال سبحانه: ﴿إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيْعاً لَسْتُ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ﴾^(١) ومن الواضح أن الكفاءات إذا انعزلت عن سياسة الدولة فقدت أهم عناصر تقدمها.

سادساً: إيجاد الجو المشحون بالتوتر والانفعالات ، مما يعطي المجال للمتزلفين والمتملقين من مختلف الشرائح لهدم العدل وتقويض الفضيلة والقضاء على عناصر التقدم.

سابعاً: إمرض المجتمع بالسلبيات النفسية والأخلاقية التي تفنيه وتمزقه ، وهذا ينعكس على رؤيته للأمور ومجالات الحياة المختلفة ، فإن المجتمع المتمزق ينحط في مختلف الميادين الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والتربوية والفكرية وغيرها ، ويعيش في حياة مظلمة يحكمها التخلف والتأخر.

وتدلنا التجارب البشرية على أن من أكبر أسباب التأخر هو الاشتغال

(١) سورة الانعام: الآية ١٥٩ .

بالهوامش بدلاً عن الجذور، وكثيراً ما يرى الإنسان من يتحرّق لهذا الهدف أو ذاك، بينما يرى أنه يصرف طاقاته المادية والمعنوية فيما يناقض الهدف، كمن يريد وحدة المسلمين ثم يصرف وقته في القوميات أو العرقيات أو اللونيات أو ما أشبه ذلك، وفي الروايات الشريفة ما يشير إلى ذلك، فعن الصادق عليه السلام أنه أوصى بعض أصحابه فقال: ((لا تكونن دواراً في الأسواق، ولا تلي دقائق الأشياء بنفسك، فإنه لا ينبغي للمرء المسلم ذي الحسب والدين أن يلي شراء دقائق الأشياء بنفسه ما خلا ثلاثة أشياء فإنه ينبغي لذي الدين والحسب ان يليها بنفسه: العقار والرقيق والإبل))^(١) وفي المستدرك بسند الأئمة إلى علي عليه السلام قال: ((قال رسول الله ﷺ: إن الله عز وجل جواد يحب الجود ومعالي الأمور، ويكره سفاسفها))^(٢).

وعليه فإن انشغال الحكومة بالتوافه من عناصر تأخر الدولة في سياستها، ومن عناصر تأخر الشعب بنحو عام.

ثامناً: التزييف، فإن من الواضح أن الحياة مبنية على الحقائق، والزيف ضد الحقيقة، فإن قسماً من الناس يعتادون القفز على الأمور بدون واقعية، وهذا من أكبر أسباب السقوط؛ لأن الخديعة لا يمرّ عليها زمان إلا وتظهر، كما أنها توجب وضع غير الكفوء في موقع الكفوء، والجاهل في موضع العالم، والمدير في موضع المدار، وفضلاً عن المساوئ الواقعية لهذه السياسة فإنها تسلب ثقة الناس بالدولة، وإيمانهم بكفاءتها وهيمنتها، مما قد تدفعهم إلى عدم التعاطي معها إلا

(١) الكافي: ج ٥ ص ٩١ ح ٢؛ الفقيه: ج ٣ ص ١٠٤ ح ٤٢٦؛ الوسائل: ج ١٧ ص ٧٣ ح ٢٢٠١٩ باب ٢٥ من ابواب مقدمات التجارة.

(٢) مستدرك الوسائل: ج ١٣ ص ٥٦ - ٥٧ ح ١٤٧٣٦ باب ٢٢ من ابواب مقدمات التجارة.

بالخوف والقوة والإرهاب، وهذا من شأنه أن يعود على الجميع بالاستبداد والظلم، كما يسبب الاختلاف والمعارضة الحادة، وربما يقود إلى الحرب، ومهما كانت الدولة ذكية في تحسين خداعها وتميره على الناس فإنها لابد وأن تنكشف، وفي المثل: يمكن للإنسان أن يخدع بعض الناس في بعض الوقت ولا يتمكن أن يخدع كل الناس في كل الوقت.

وفي الحديث: ((الكذب يردك وإن أمنت))^(١).

ومن الواضح أن الآثار الخارجية تلازم الواقع والوجود الحقيقي لا المزيف المكذوب؛ لأن النتائج الحقيقية تترتب على مقدماتها وأسبابها الحقيقية؛ بدهة أن واقع البيضة هو الذي ينتج الفرخ، والخنطة هي التي تنبت الخنطة، والإنسان هو الذي يولد الإنسان؛ لأن الحقيقة هي النابتة لا الخداع، وقد شهدت التجارب البشرية الخادعين حينما سقطوا، ولا زالت تشهد ذلك.

وكيف كان، فإن الجهل والغرور والأنانية من أهم أسباب جنوح الدول إلى الخداع والتزييف، ولكن هذه السياسة تنطوي على نفسية متأخرة، فيجب على الدولة أن تتجنب الخداع؛ لأنه سرعان ما ينكشف فيعود عليها بالأضرار والمساوي. قال الشاعر:

ومهما تكن عند امرئ من خليقة وإن خالها تخفى على الناس تعلم^(٢)

وقد ورد عن رسول الله ﷺ أنه سئل ما الحيلة؟ قال: ((ترك الحيلة))^(٣).

تاسعا: سياسة العنف، فإنه من أسوأ ما يبتلى به الناس حكماً

(١) تصنيف غرر الحكم: ص ٢٢٠ رقم ٤٤٠٧ .

(٢) المعلقات العشر: ص ٦٣ .

(٣) البحار: ج ٣٥ ص ٣٨٣ ح ١٢ .

ومحكومين، فإن كثيراً من الناس ينجحون إلى العنف في كلامهم وتفكيرهم وأعمالهم حتى وإن لم يمارسوه بالفعل؛ لأن اللاعنفة منطوية على السكون والتواضع، وهذا بحاجة إلى تربية نفسية طويلة ومراقبة وضبط حتى تنقلب السريرة العنيفة إلى سريرة لينة رقيقة.

ولا يخفى أن مصدر العنف والانطواء على الحدية إنما ينمو غالباً في النفوس غير المؤدبة وغير المرباة من ناحية، ومن ناحية ثانية في غير المجتمعات الاستشارية؛ لأن الجو العام يوجب إنبات النبات المشابه لذلك الجو، فالماء يملح في الأراضي المالحة، ويعذب في الأراضي الطيبة، والتربة والشورى جوان مناسبان للرفق واللاعنف، بخلاف الاستبداد، وقد قال سبحانه: ﴿وَالْبَلَدِ الطَّيِّبِ يَخْرِجُ نَبَاتَهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَالَّذِي خَبثَ لَا يَخْرِجُ إِلَّا نَكْدًا﴾^(١).

وكيف كان، فإن من أهم أسباب تأخر الدول وفشل سياستها وسقوطها هو انطواء السياسة في أساليبها العامة أو الخاصة على العنف والقسوة والجفاء والفظاظة.

المسألة الخامسة: في وجوب مكافحة الاستعمار

يجب على الدولة مكافحة السياسة الاستعمارية في بلاد المسلمين دفاعاً عن الحقوق، ورفعاً للظلم والفساد، وحفاظاً على بيضة الإسلام وكيانه، كما يجب عليها الفحص عن هذه السياسة ودراسة الأساليب المتبعة في تطبيقها من باب المقدمة، أو السيرة العقلانية الحاكمة بوجوب الفحص في طرق الطاعة، وتدلتنا الوثائق والتجارب على أن الاستعمار يجيد التخفي في بلاد الإسلام، ويعمل على تقويض كيانه بكل خفاء وإحكام؛ ولذا نجد أكثر من مليار ونصف المليار من

(١) سورة الاعراف: الآية ٥٨ .

المسلمين في العالم يعيشون في أسوأ حالات التأخر والمهانة مع حقانية مبادئهم ، وعراقة تأريخهم ، وكثرة كفاءاتهم ، ووفرة خيراتهم ، وأهمية مواقعهم في العالم ، إلى غير ذلك من أسباب القوة ، إلا أن السياسة الاستعمارية في القرون الأخيرة - حيثما خيّمَت على بلاد المسلمين - سلبت منهم هذه القوة ، ورجعت بهم إلى الوراء قرونًا وقرونًا ، فلا يجوز للدولة الإسلامية السكوت أو الوقوف موقف الحياد أو اللامبالاة تجاه هذه السياسات ، بل يجب عليها السعي لرفعها بما يوجب عزة الإسلام والمسلمين ؛ لأن ((الإسلام يعلو ولا يعلى عليه))^(١) والله عز وجل لم يجعل للكافر على المؤمن سبيلاً^(٢) .

ومن أهم الخطوات التي يجب اتباعها في هذا السبيل هو فهم أساليب الاستعمار في تضعيف المسلمين والسيطرة عليهم ، فإن من الواضح أن للسياسات الاستعمارية خططًا ومظاهر .

أما الخطط فعادةً ما تقوم على أمور ثلاثة :

١ - التربية والتعليم .

٢ - الإعلام .

٣ - الاقتصاد .

وأما المظاهر فعديدة ، ولعلّ من أبرزها ما ذكره السيد الأستاذ (أعلى الله مقامه) في الفقه الدولة الإسلامية ، حيث استند في ذلك إلى المعاشة الوجدانية والتجارب الميدانية التي عاصرها بنفسه في هجوم الاستعمار وكيفية تمرير سياسته على المسلمين ، ولعلّ من المناسب أن نختصر كلامه **بِسْمِ** في الاستدلال على

(١) عوالي اللآلي : ج ٣ ص ٤٩٦ ح ١٥ .

(٢) اشارة الى قوله تعالى : ﴿ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً﴾ سورة النساء : الآية ١٤١ .

مظاهر الخطط الاستعمارية في بلاد المسلمين في نقاط :

الأولى: إشغال المسلمين بضرورات الحياة الأولية من المأكل والمشرب والمسكن والزواج ونحوه، فبينما نرى الصحارى الكثيرة والمياه الوفيرة التي تعطي للمسلمين كل خير ورفاه إذا عمروها واستثمروها في البناء والتنمية، لكن حكام المسلمين يقفون بكل جد وصلابة دون العمران والتقدم، ولا يأذنون لحيازة الأرض ولا عمارتها ولا زراعتها ولا نصب المعامل فيها ولا صنع حقول الدواجن ولا حفر الأنهر أو الآبار الارتوازية إلى غير ذلك من قيود وأصفاة تمنع من نشاط المسلمين وعملهم، وكل ذلك تحت عناوين وشعارات مختلفة.

ولذا نرى لا يملك المسلم داراً ولا فرص عمل ولا موارد لحوم وبيوض وتوابع ذلك من الدهن والزبد والجبن وغيرها.. حتى يضطر المسلمون إلى استيراد كل شيء حتى اللحم والبيض من خارج بلاد المسلمين، كما لا يمكن للشباب والشابة من الزواج لأنهما لا يملكان المال الكافي لبناء البيت الجديد، كما لا يملكان مسكناً ولا عملاً لأجل إمرار معاشه، وكل بلاد المسلمين في هذه الأمور على حد سواء من غير فرق بين ما يسمى منها بالتقدمية، أو العلمانية الملكية، أو الجمهورية الدكتاتورية، أو ما تسمى نفسها بالديمقراطية إلى غير ذلك من أسماء؛ إذ الجوهر في الكل واحد والألوان مختلفة.

الثانية: تحطيم التجارة والزراعة والصناعة والثقافة وما إلى ذلك بأسباب مختلفة.

الثالثة: تحطيم مقدرات المسلمين بواسطة القوانين الكابطة، والحاكم في بلاد المسلمين لا يسأل عما يفعل، بل لا تصل إليه الأمة حتى تسأله؛ لأنه حصّن نفسه في حصن من السلاح والحرس والقلاع والجيش وما جنده من

إعلاميين ومفكرين ومثقفين يروجون له ، ويضللون الحقائق أمام الناس ، وكل سؤال عنه يساوي إعدام السائل أو سجنه وتعذيبه ومصادرة أمواله وهتك عرضه ، وإني رأيت هذا التحطيم في مختلف بلاد الإسلام ، فكان الناس في أمن ورفاه نسبي حتى جاء قانون الإصلاح الزراعي حيث حطم كل شيء ، واحتاجت البلاد إلى استيراد كل شيء حتى التبن ، بينما كانت تصدر حتى الحنطة ، ولما كتب أحد العلماء كتاباً باسم الإصلاح الزراعي في الإسلام ونقد فيه قوانين الإصلاح الزراعي المستوردة نقداً موضوعياً أمرت الدولة بإحراق الكتاب وسجن صاحب المطبعة ، حيث لم تقدر على سجن المؤلف خوفاً من الرأي العام.

الرابعة: قتل كفاءات الأمة وقادتها بالسم أو بالاغتيال أو ما أشبه ذلك ، وقد قتلوا كلاً من السيد المجدد والآخوند الخراساني والميرزا الشيرازي قائد ثورة العشرين بواسطة السم في قصص مشهورة ، ونقل لي بعض أرحامنا ممن عاصر المجدد أنه رحمه الله بعد قصة التباك كان شديد التحفظ عن أكل أي شيء أو شربه بدون إشراف دقيق من بعض ذويه ، فاتفق أن فارقه المشرف على طعامه وشرابه ، ووقعت الواقعة بإدخال بعض العملاء سماً في طعامه على حين غفلة من الطباخ ، مما جرّ إلى مرضه الشديد ، فكان يغشى مرة بعد مرة إلى أن توفاه الله (رحمه الله) مسموماً ، كما نقل والدي (رحمه الله) أن الآخوند ما كان يستعمل مأكلاً أو مشرباً في خارج داره إطلاقاً ؛ خوفاً من الاغتيال الخفي ، لكن لما أراد أن يسافر إلى إيران لتحسين الأوضاع التي تدهورت بواسطة الإنكليز بعد قصة المشروطة ذهب إلى مسجد السهلة مع جماعة من علماء النجف الأشرف للدعاء ، وهناك عطش وشرب شيئاً من الماء بدون رقابة اضطراراً ، وكان في ذلك

أجله حتى مات في نفس الليلة من أثر السم.

ونقل لي آية الله السيد مرتضى الطباطبائي (رحمه الله) أن قائد ثورة العشرين تمرض بنزلة البرد، فاشتروا له بعض العقاقير من عطار كان في رأس زقاق دار الميرزا، وبعد أن شرب الدواء ظهر فيه أثر السم، واختفى العطار، وقد ظهر بعد ذلك أنه كان من عملاء بريطانيا، ومات الميرزا مسموماً. قال السيد الطباطبائي: ولما وضعنا جنازته على المغتسل خرج من فمه وأنفه دم كثير جداً بما لم يبق في بدنه حتى قطرة دم، مما تعجب الحاضرون على الغسل من ذلك.

ونقل لي أحد علماء قصر شيرين في إيران أن العلامة الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء (رحمه الله) كان نزيلاً عندهم بعد أن كتب كتاب المثل العليا في الإسلام، وقد جيء إليه بطبيب لوعكة أصابته فأعطاه بعض الحبوب والشراب، وكان الناس يأتون إلى زيارته زرافات زرافات. قال ذلك العالم: وفي يوم من الأيام جئت إلى غرفته بعد صلاة الصبح فرأيتة وقد وقع في سجاده على وجهه، فلما حركته تبين أنه بعد صلاة الصبح فارقت روحه الطاهرة الدنيا، ولما نزعته ملابسه كانت آثار السياط على جسمه، مما تعجبت كثيراً، فأحضرنا الطبيب وتعجب الطبيب هو بنفسه من تلك الآثار، فطلب علبة حبوبه، ولما رآها قال: انظروا إن هذه الحبوب مدسوسة في الظرف، وإنها سم دسها بعض العملاء على حين غفلة في ظرف دوائه، وهذه الآثار في جسمه من أثر هذا السم المدسوس إليه في الحب.

وقصة اغتيال الأخ السيد حسن الشيرازي (رحمه الله) وغيره من العلماء في عصرنا متعددة ومعروفة بما لا يسع المجال لبيانها.

الخامسة: اغتيال الشخصية، وهذا يتم بالصاق أنواع التهم

بالأشخاص ذوي الأثر والنفوذ لإسقاطهم من أعين الناس ، وقد كان الشيوعيون والقوميون والملكيون في إيران وغيرهم يلصقون التهم بالعلماء المجاهدين ورجال الإسلام البارعين ، فقد اتهموا الوالد (رحمه الله) في أيام الشيوعيين وغيرهم بأنه يأخذ الأموال من الأجانب ، كما اتهموا السيد الحكيم (رحمه الله) بأنه عفلقي ، إلى غير ذلك من الاتهامات التي لا تكون غائبة عن الأذهان.

والظاهر أن هذه السياسة مستورثة من السابقين ، فقد كانوا يقولون عن الرسول الأعظم ﷺ: إن له أساطير الأولين اكتتبها فهي تملئ عليه بكرة وأصيلاً^(١)، وكانوا يقولون: أن علياً ﷺ لا يغتسل من الجنابة ولا يصلي ، وإن الحسين ﷺ خارجي إلى غير ذلك من الاتهامات ؛ لإسقاطهم من قلوب الناس . ويواصل السيد **قدس** كلامه بقوله : وطريق الاتهام الحديث سهل إلى أبعد حد ، وقد رأيت أنا مكرراً من هذا النوع ، فإن رئيس الدولة مرتبط بالاستخبارات الأجنبية ، ورئيس استخبارات الدولة مرتبط به مباشرة ، فإذا أراد الغرب أو الشرق إسقاط شخصية من أعين الناس تأتي إلى رئيس الدولة الأوامر من أسياده بالاتهام الجاهز ، وهو يأمر بذلك رئيس استخباراته ، وهو يطلع معاونه في المحافظات والمدن بالاتهام ، وإذا ترى بعد نصف يوم ينتشر الاتهام في كل البلاد بواسطة مائة ألف جاسوس أو أكثر أو أقل .

والاتهامات على شكلين :

الأول: الاتهام بشيء مشين بالشخصية .

الثاني: الاتهام بشيء يوجب التشويش حول الشخصية .

أقول: وفي مثل هذه الأزمنة قد تطورت أساليب الدعاية والاتهام

(١) إشارة إلى قوله تعالى : { وقالوا اساطير الاولين اكتتبها... } سورة الفرقان : الآية ٥ .

والتشويش عبر وسائل الإعلام الحديثة من الفضائيات وشبكات الانترنت والمجلات والصحف وما أشبه بما لا يعسر على الأنظمة المستبدة أو الاستعمارية تشويش صور الشخصيات واتهام الرجال المجاهدين في بلاد المسلمين.

السادسة: تجميد الشخصيات البارزة بإيجاد الضغوط عليهم حتى لا يتمكنوا من التحرك فيخلو الجو لعملاء الاستعمار للصولة والجولة في بلاد المسلمين كيفما يشاء أسيادهم ، والكل يذكر كيف كانت الاستخبارات تهدد من يذهب إلى دار بعض العلماء العاملين ، أو يحضر دروسهم ، أو يأتي باسمهم فوق المنبر، حتى إن البهلوي الأول كان قد هدد تجار إيران بأن لا يرسلوا الحقوق الشرعية إلى علماء العراق ، وإلا نالوا منه كل عقاب شديد ، كما أنهم يجمدون كتب العلماء بواسطة الرقابة ، أو بواسطة عدم إعطائهم الورق الذي هو في أيدي الدولة ، أو بواسطة تهديد المطابع بعدم نشرها ، أو بواسطة إحراق الكتب بعد الطبع ، أو بواسطة منعها عن المكتبات وتهديد أصحاب المكتبات إذا باعوها ، إلى غير ذلك.

السابعة: تركيز القدرة في أيدي جماعة ممن يأترون بأوامر المستعمرين ، وخنق سائر الجماعات ، سواء كان التركيز باسم حزب أو بدونه ، ومن لا يذكر توحيد البهلوي الثاني الأحزاب وحصرها في حزب راستاخيز ، وكذا ما صنعه عبد الكريم قاسم في العراق ، حيث أعدم جماعة من أصحابه في أم الطبول في بغداد ؛ ولذا لا ترى بلداً في العالم الثالث إلا وفيه تركيز القدرة وتجميعها في أيدي قلة قليلة هم إما من العملاء ، أو من الخاضعين للسياسات الاستعمارية ، وحتى إذا فرض وجود مجلس الأمة فليس إلا شيئاً صورياً.

الثامنة: التحريف الفكري والثقافي لتجميد رجال الإسلام بواسطة

الدعايات وما أشبهه ، ومن الدعايات التي تروّجها الأنظمة المستبدّة أو التابعة للاستعمار هي أن رجل الدين لا يدخل في السياسة ، أو دع السياسة لأهلها ، ودعوا ما لقيصر لقيصر ، وما لله لله ، وما أشبه لغرض فصل الدين عن الدولة ، وعزل العلماء المجاهدين للتطلع إلى نظام الحكم أو الرقابة على سياسة الحكومة ، وهذه الدعاية وإن لم تنطل على العلماء الأذكياء وعلى الواعين من الأمة .

ولذا نجد أن كل مراجع التقليد منذ زمان المفيد والشيخ الطوسي وإلى اليوم كانوا يحاربون المستغلين والمستعمرين والمترفين اقتداء بالأنبياء والأئمة الطاهرين عليهم السلام ، إلا أن تأثيرات هذه الدعاية السلبية على كثير من الناس كبيرة وكبيرة جداً ، الأمر الذي يخفف على المستعمر وطأة العلماء المجاهدين ، ويمكنه من تمرير سياسته في البلدان المستعمرة .

التاسعة: إثارة الحروب في البلاد ، فإن من الواضح أن الحرب تمتص ثروات البلاد كما تقتل الرجال والنساء والأطفال ، وتهدم المدن ، وتفني الزرع والضرع ، وتلقي العداوة والشحناء بين الناس ، وإني أذكر منذ نصف قرن الحروب في هذه البلاد ، كحرب الأكراد ، وحرب آذربيجان ، وحرب العراق وإيران ، وحرب لبنان ، وحروب إسرائيل مع كل من مصر والأردن وسوريا ولبنان ، وحرب أفغانستان ، وحرب الهند والباكستان ، وحرب شطري الباكستان الشرقية والغربية حتى انفصلت إحداهما عن الأخرى وسميت ببنغلاديش ، وحرب تشاد وليبيا ، وحرب المغرب وبوليساريو ، وحرب السودان ، وحرب الفلبين ، وغير ذلك ، وإذا جعلوا حرباً بين الجيران أمدوها بالسلاح والدعاية والخبراء وما أشبهه حتى تبقى الجذور مشتعلة .

ويقول السيد قدس سره : إن الغرب والشرق بهذه الحروب التي يشعلونها في بلاد

الإسلام وفي العالم الثالث يشغلون عمالهم في معامل الأسلحة، ويمتصون ثروات المسلمين وسائر الناس، ويقدمون أنفسهم بالتجارب، ويؤخرون المسلمين، وبعد انتهاء الحرب أيضاً يشغلون عمالهم ومعاملهم ببيع أدوات البناء ووسائل الحياة. هذا بالإضافة إلى أنهم في الحروب يتعدون هم عن الحرب؛ ولذا يسمونها الحروب بالوكالة.

العاشر: إشاعة المبادئ المنحرفة وتصديرها إلى بلاد الإسلام
كالشيوعية والعلمانية والطورانية، والأديان المزيفة كالبهائية في إيران، والقاديانية في الهند والباكستان، والوهابية في الحجاز، فإن هذه المبادئ تنبعث من الغرب والشرق لأجل هدم الإسلام والمسلمين.

الحادية عشرة: إعطاء القروض للدول الضعيفة، فإنهم بعد أن يمنعوا البلاد من العمل تكثر البطالة من ناحية والاحتياج من ناحية أخرى، وحيث تتحطم الدولة اقتصادياً يظهرون من وراء الستار لإقراض الدولة باسم الإنسانية وما أشبه؛ وذلك لتكبير الدولة المقترضة والضغط عليها لدعم السياسات الاستعمارية، لا من جهة تدخلها في شؤونها سراً وعلناً فحسب، بل من جهة الفوائد الربوية التي تثقل تلك الدول بما لا طاقة لها بأدائها أيضاً، فتبقى أسيرة في أيدي الدول الاستعمارية.

الثانية عشرة: إيجاد العداوات بين الجيران، فإنك لا ترى في دولة من دول العالم الثالث إلا أنها عدوة لجيرانها بسبب مشكلة مفتعلة بينها، سواء في العالم الإسلامي أو غير الإسلامي، وذلك يوجب أن يتحاكم الطرفان إلى الاستعمار من جانب، وأن يشتري كل جانب من المستعمرين السلاح من جانب ثان، وان لا يتحقق تقارب واتحاد بين الدول من جانب ثالث، وأن تكون تلك

المشكلة آلة بيد المستعمر، كلما أراد ضرب البلدان بعضها ببعض تمكن من إشعال الفتنة بينهم، فإنهم يفصلون بين أجزاء الدولة الواحدة، ثم يراعون العداوة المفرقة بينها على طول الخط، مثلاً كانت سوريا ولبنان والأردن والاسكندرونة بلداً واحداً في جسم الدولة العثمانية، ثم بعد قطع هذا الجزء عن سائر الأجزاء - كقطع اليد من الجسم - قطعوا هذا الجزء أيضاً إلى أجزاء، كمن يبضع اليد المبضعة إلى الذراع والكف والأصابع والمرفق وهكذا.

وهكذا فصلوا أفغانستان عن إيران بعدما كانت جزءاً منها عشرات القرون، ثم إنني أذكر أنهم كانوا يراعون بواسطة العملاء والدعاية وما أشبه التفرقة بينهما منذ نصف قرن كيلا يرجعا إلى دولة واحدة، وقبل خمسين سنة قتل رجل مجنون يسمى بالشيخ علي القمي ابن المرجع العظيم الشأن السيد أبي الحسن الأصفهاني رحمته في صحن الإمام أمير المؤمنين عليه السلام في صف صلاة الجماعة على ملاء من الأشهاد، لكن الغريب أنه اشتهر كلمح البصر في كل العراق من أقصاه إلى أقصاه أن الذي قتل ابن السيد كان رجلاً أفغانياً، مما حدا بالناس السذج أن يعادوا الأفغانيين ويضربوهم في أي مكان من العراق رأوهم، وقد قصد جماعة من العشائر أن يأتوا إلى النجف الأشرف لقتل كل الأفغانيين من الطلبة وغيرهم، حتى إن الأفغانيين اضطروا إلى التخفي والبقاء في البيوت مدة من الزمن إلى أن هدأت الثائرة، وأعلن السيد أبو الحسن الأصفهاني (رحمه الله) أن القاتل ليس أفغانياً، وإنه لا يرضى بأي تحريض، وقد تعجب الناس من هذه الحكمة، لكن يزول العجب إذا عرفنا كيف يتحرك المستعمر؟ وكيف يمرر سياسته؟ خاصة وإن له العديد من وسائل الترويج والعمالة في بلاد المسلمين، وكيف ينبغي ان نكافحه؟

الثالثة عشرة: تسييس الوسائل الإعلامية والثقافية ومختلف

المؤسسات حتى الطبية ونحوها.

الرابعة عشرة: إحياء الضوارق كالقوميات واللغات والألوان، حتى

يقول كل جانب: أنا وقومي، وأنا الأفضل وما أشبه، مما يوجب التفرقة والعداوة بينما المستعمر يسير بخطى حثيثة إلى الصناعة والتقدم وجمع كلمته.

ويواصل السيد (رضوان الله عليه) فيقول: إن الاستعمار حاله حال كل

فاسد ومفسد إن لم يؤخذ أمامه بسرعة معقولة زاد في المدة والشدة والعدة؛ ولذا

نرى أن البريطانيين ذهبوا إلى الهند وبقوا فيها بصورة سافرة مدة ثلاثة قرون، أما

لما جاؤوا إلى العراق لم يتمكنوا من البقاء إطلاقاً، حيث لم يوجد في الهند من

يتعقل الوقوف أمامهم ذاك الحين، بينما وجدوا في العراق ذاك التعقل في الميرزا

الثاني الشيرازي، فإن الاستعمار اذا بقي في بلد وسّع نفسه، وكثر من الأنصار

والأعوان، وبذلك يزيد عدته، ثم يتعمق، ويدخل جذور البلاد والأفراد،

وذلك يزيد من شدته، وبدينك الأمرين يبقى أطول مدة ممكنة، وقد حصل كل

ذلك في بلاد الإسلام من غير فرق بين الاستعمار البريطاني والأميركي والروسي

والفرنسي وغيرها.

ولذا فالأمر بحاجة إلى عقل كبير جداً وليس المراد عقل فرد واحد أو

أفراد، بل عقل الأمة جميعاً بالوعي والثقافة والفكر حتى تتمكن من التصدي

لإزالة جذور الاستعمار، وذلك لا يمكن إلا إذا مارست الدولة الحاكمة سياسة في

شؤونها الداخلية تتابع ممارسات الاستعمار وأساليبه وسياسته، وتكافحها حتى

يتمكنوا من إزالة هذه المشكلة.

ومن أهم ما يجب فهمه بالنسبة إلى الأمة العاملة أنهم يجب أن يتبنوا السلم

والصدافة والخدمة لا مع قطاعات الأمة فحسب، بل وحتى مع الاستعمار نفسه على ما قرره الرسول وأهل بيته عليهم السلام في مكافحة الأعداء والخصوم، حيث كان رسول الله صلى الله عليه وآله يعطف حتى على الكفار المحاربين له^(١)، كما أرسل مالا إلى مكة حين أصابهم جهد، ومنح لهم أخذ الماء من بدر في حرب بدر^(٢)، ولما استولى عفا عن أهل مكة وغيرها، بل جعل دار أبي سفيان ألد أعدائه آمناً^(٣)، وجعل المسجد الحرام آمناً، وعفا عن هبار بن الأسود قاتل بنته وحفيده^(٤)، ووحشي قاتل عمه^(٥)، وهند الممثلة بجثة عمه^(٦)، إلى غير ذلك.

وكذلك فعل مولانا أمير المؤمنين عليه السلام، حيث بذل الماء لمعاوية مع أنه كان من البغاة وقد خرج لحربه بجيش جرار في صفين^(٧)، وكذلك فعل الإمام الحسن عليه السلام، حيث كان يعطي الشامي وغيره الذي يسبه ما يخفف من غلواء عدائه^(٨)، ولم يبع عليه السلام باسم زوجته جعدة التي سمته حتى لا ينتقم منها أحد^(٩)، إلى غير ذلك.

وكذلك منح الإمام الحسين عليه السلام الماء للذين جاؤوا لقتاله في كربلاء،

(١) انظر الكامل: ج ٢ ص ١٢٢.

(٢) المصدر نفسه: ص ١٢٣.

(٣) تاريخ يعقوبي: ج ٢ ص ٥٩.

(٤) الاصابة: ج ٣ ص ٥٩٧ - ٥٩٨.

(٥) المصدر نفسه: ص ٦٣١.

(٦) اعلام النساء: ج ٥ ص ٢٤٧.

(٧) انظر الامامة والسياسة: ج ١ ص ١٠٦.

(٨) انظر العوالم: ص ١٢١.

(٩) حياة الامام الحسن: ج ٢ ص ٤٧٣ - ٤٧٨.

وبالفعل قتلوه بعد أيام في قضية مأساوية عظيمة وكبيرة جداً^(١).
وعلى أي حال فإن الدولة الإسلامية لا تقوم إلا لأجل الهداية والإرشاد
والخدمة بحسب موازين القرآن والسنة الواردة في النصوص المتواترة والتي من أبرز
ما تنص عليه في التعامل مع الخصوم فضلاً عن الأصدقاء هي سياسة العفو
والصفح والهداية والدفع بالتي هي أحسن، وفي نهج البلاغة عن مولانا أمير
المؤمنين عليه السلام أنه قال: ((إذا قدرت على عدوك فاجعل العفو عنه شكراً للقدرة
عليه))^(٢).

المسألة السادسة: في وجوب إرجاع السيادة الى المسلمين

يجب على الدولة الإسلامية أن تخطط وتمارس سياسة ترجع الى المسلمين
سيادتهم ورفاههم وقوتهم، ومن الواضح أن هذه السيادة والقوة والرفاه لا
ترجع إلا إذا التزمت الدولة بواجباتها تجاه الأمة بالعدل والإنصاف والمسؤولية.

ما يجب على الدولة من الحقوق

هناك طائفة كبيرة من الحقوق التي يجب على الدولة أن تلتزم بها تجاه الأمة
لتوقف كرامة الأمة وسعادتها وحربتها ونموها عليها، نذكر منها بعض المصاديق
لأهميتها أو أظهرتها على غيرها من المصاديق:

الأول: حق الحياة الكريمة، فإن للمواطن أن يعيش حياة حرة كريمة
موفراً فيها حقوقه الأولية ولا يجوز لأحد أن يعتدي عليها، وربما لخصت بعض
النصوص الحقوق الأولية بالإحياء. قال سبحانه وتعالى: {من قتل نفساً بغير نفس
أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً ومن أحيها فكأنما أحيى الناس

(١) الفقه (كتاب الدولة الإسلامية) : ج ١٠١ ص ٢٤٦ - ٢٥٧ (بتصرف).

(٢) نهج البلاغة: ص ٤٧٠ الحكمة ١١.

جميعاً^(١) بتقريب: أن رعاية الدولة للحقوق الأولية للإنسان كالطعام والشراب واللباس وما أشبه ذلك من مصاديق الإحياء، واستظهار البعض بأن الأحياء هنا في مقابل القتل على نحو الحصر غير وجيه؛ إذ لا يقال لمن تجنب قتل الناس: إنه أحياءم لكونه في رتبة رفع المانع، بخلاف مثل الطعام والشراب ونحوها فإنها في رتبة إيجاد المقتضي لعدم توفر القدرة على الحياة دونها.

وبعبارة أخرى: أن مقتضى الطبع الأولي هو عدم جواز قتل النفس، فلا يقال لمن يتجنب قتل النفس المحترمة أنه أحياءها، والظاهر أن الآية الشريفة في مقام بيان من يعرض النفوس إلى الإزهاق والزوال، ومن يحفظ النفوس فيما إذا تعرضت إلى المخاطر والآفات فينجيها منها.

ومن المعلوم أنه لا يسلب هذا الحق من أحد كبير أو صغير أو مسلم أو كافر أو عالم أو جاهل أو شريف أو وضيع إلا ضمن موازين خاصة وبحكم شرعي قضائي، فكيف الإنسان المادي والمعنوي يجب حفظه، وهذا من أوليات مسؤوليات الدولة تجاه كل مواطن من رعاياها، وقد أوجبت الشريعة الإسلامية احترام الإنسان منذ ولادته إلى بعد مماته كما لا يخفى على من راجع الأحكام الشرعية منذ ولادة الإنسان حتى الموت، بل حتى أوجبت الشريعة على المسلمين احترام جسد الإنسان بعد موته، وقد ورد عن رسول الله (صلى الله عليه وآله) في الإنسان وحرمة: ((أن حرمة ميتاً كحرمة وهو حي))^(٢).

الثاني: حق الحرية، كما قال سبحانه: { يضع عنهم إصرهم والأغلال

(١) سورة المائدة: الآية ٣٢ .

(٢) التهذيب: ج ١٠ ص ٢٧٣ ح ١٠٧٠ ؛ الوسائل: ج ٩ ص ٣٢٧ ح ٣٥٧٠١ باب (٢٤) من ابواب ديات الاعضاء .

التي كانت عليهم^(١) والقاعدة الفقهية المعروفة ((الناس مسلطون على أموالهم))^(٢) وما يرتبط بهم من شؤون، والحرية حق مقدس بالنسبة إلى كل إنسان في طول حياته، وليس لأحد أن يعتدي على هذا الحق فيصادره أو ينتقص منه، ويجب على الدولة توفير الضمانات الكافية لحماية حرية الأفراد، بحيث لا يضررون أنفسهم ولا يضررون غيرهم، ولا يجوز تقييدها أو الحد منها إلا بحسب الموازين الشرعية، كما أنه لا يجوز لأمة من الأمم أن تعتدي على أمة أخرى أو شعب أن يعتدي على شعب آخر، أو جماعة أن تعتدي على جماعة أخرى، وإذا تعرض الإنسان إلى اعتداء أو تعرضت الأمة أو الجماعة إلى ذلك فلهم حق الرد لمثل قوله سبحانه وتعالى: {ولمن اتصروا بعد ظلمه فأولئك ما عليهم من سبيل} ^(٣) والظاهر أن الآية في مقام تأسيس أصل أصيل في جواز الدفاع، بل وجوب الدفاع عن النفس فيما إذا تعرض الإنسان إلى ظلم.

وقوله سبحانه: {وجزاء سيئة سيئة مثلها} ^(٤) بناء على أنها في مقام الإنشاء، وقوله سبحانه: {فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم} ^(٥).

وكيف كان، فإن على المجتمع الإسلامي والدولة الإسلامية مساندة كل شعب يجاهد من أجل حريته. قال سبحانه: {وما لكم لا تقاتلون في سبيل الله

(١) سورة الاعراف: الآية ١٥٧ .

(٢) عوالي اللالي: ج ١ ص ٢٢٢ ح ٩٩ .

(٣) سورة الشورى: الآية ٤١ .

(٤) سورة الشورى: الآية ٤٠ .

(٥) سورة البقرة: الآية ١٩٤ .

والمستضعفين} (١) وقال عز وجل : {الذين إن مكناهم في الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر} (٢).

الثالث: حق الإنسانية، فإن الناس جميعاً سواسية أمام الشريعة الإسلامية كما قال رسول الله ﷺ: ((أيها الناس، إن ربكم واحد، وأباكم واحد، ولا فضل لعربي على عجمي ولا عجمي على عربي ولا أحمر على أسود ولا أسود على أحمر إلا بالتقوى)) (٣) وعن أمير المؤمنين (عليه السلام): ((فإنهم صنفان إما أخ لك في الدين أو نظير لك في الخلق)) (٤) فلا تمايز بين الأفراد في تطبيق الشريعة عليهم. نعم هناك بعض التمايز بحسب طبيعة الإنسان ومقتضيات الشريعة التابعة لتغير الموضوعات في تفصيل لا يسعنا بيانه هنا.

وحاصله: أن الحق هو الأصل الأصل الذي ينبغي أن يتبع ويحفظ للجميع، وقد ورد عن مولانا أمير المؤمنين: ((الذليل عندي عزيز حتى أخذ الحق له والقوي عندي ضعيف حتى أخذ الحق منه)) (٥) والتفاضل إنما يكون بحسب التقوى والعمل والكفاءة، فإن لكل إنسان ما سعى، ولكل درجات مما عملوا، وقال عز وجل: {وأن ليس للإنسان إلا ما سعى} (٦) فلا يجوز تعريض شخص لخطر أو ضرر من قبل الدولة أو من قبل الآخرين، ولو تعرض المواطن إلى مثل ذلك وجب على الدولة حمايته، فإن المسلمين تتكافأ دماؤهم ويسعى بذمتهم

(١) سورة النساء: الآية ٧٥ .

(٢) سورة الحج: الآية ٤١ .

(٣) الغدير: ج ٦ ص ١٨٨ ؛ كنز العمال: ج ٣ ص ٩٣ ح ٥٦٥٢ .

(٤) نهج البلاغة: ص ٤٢٧ الكتاب ٥٣ .

(٥) نهج البلاغة: ص ٨١ الخطبة ٣٧ .

(٦) سورة النجم: الآية ٣٩ .

أدناهم.

كما أن حقوقهم لا تبطل ، والضرر منفي في الإسلام كما هو مستفاد من طائفة كبيرة من الأدلة، فكل فكرة وتشريع بل وكل وضع يسبب التفرقة بين الأفراد على أساس الجنس أو العرق أو اللون أو الجغرافيا أو ما أشبه ذلك فهو مخالف للإسلام، ويجب على الدولة الحؤول دونه، كما أن لكل فرد الحق في الانتفاع بالموارد المادية للمجتمع من خلال فرص العمل المتكافئة، وأنه يجب على الحاكم الإسلامي جعل تكافؤ الفرص بين الناس حتى يتمكن كل مواطن من نيل المال والعلم والمنصب والجاه وتحقيق الآمال والرغبات وما أشبه ذلك؛ لأن ذلك مقتضى الإباحة الأصلية للأشياء، وهو مقتضى الاشتراك فيها.

قال سبحانه: {فامشوا في مناكبها وكلوا من رزقه} ^(١) فلا يجوز التفرقة بين الأفراد في الأجر ما دام الجهد المبذول واحداً، ولو وقع ذلك في أسواق المسلمين وجب على الدولة الوقوف أمامه فإن الدولة الإسلامية كالأب للمسلمين ولغير المسلمين أيضاً، فلا يجوز أن تفرق بينهم إلا بما فرقه الله لأجل المصلحة العامة أو تفاضل الموضوعات والمزايا.

الرابع: حق العدالة، فإن اللازم على الدولة أن تهيئ العدالة الاجتماعية لكل الأفراد، سواء عدالة اجتماعية في خارج سلطة القضاء بالنسبة إلى القوة التأطيرية أو القوة التنفيذية أو بالنسبة إلى القضاء، حيث يتحاكم الناس إلى القضاء حتى لو كان المشتكى من أقل الأفراد في المراتب الاجتماعية والمشتكى عليه رئيس الدولة. قال سبحانه: {فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله

(١) سورة الملك: الآية ١٥ .

والرسول} (١) وإطلاقها يشمل جميع مستويات المجتمع ، وقال عز وجل : {وأن احكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم} (٢) ومما أنزله الله عز وجل مساواة الجميع أمام القانون ، ومساواتهم أمام ردع العدوان والظلم . قال سبحانه : {ومن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم} (٣) .

وعليه فإنه إذا راجع المشتكي القضاء فاللازم على القضاء النظر في القضية ، ويحضر حتى رئيس الدولة للانتصاف له أو منه ، وقد ورد في سيرة رسول الله ﷺ أنه كان يحضر عند بعض الصحابة لمخاصمة حتى مع أدنى الناس وأقلهم (٤) ، كما ورد أن أمير المؤمنين ﷺ حضر عند شريح القاضي في خصومة مع يهودي (٥) ، وكان رسول الله ﷺ رئيس دولة كبيرة تشمل ست دول في خارطة الدول الحاضرة ، وكذا كان أمير المؤمنين رئيس دولة كبيرة جداً تشمل أكثر من أربعين دولة في خريطة عالمنا (٦) ، فمن حق الفرد أن يلجأ إلى سلطة شرعية تحميه وتنصفه وتدفع عنه ما لحقه من ضرر أو ظلم أو حيف ، سواء كان الحق له أو عليه ، وعلى الدولة أن تقيم هذه السلطة وتوفر لها الضمانات الكفيلة باستقلالها ، كما أن غير المسلم أيضاً إذا التجأ إلى السلطة جاز للحاكم أن يحكم بحسب موازين دينه كما هو مقتضى قانون الإلزام .

وقد ورد عن مولانا أمير المؤمنين ﷺ قوله : ((لو ثني لي الوسادة لحكمت

(١) سورة النساء : الآية ٥٩ .

(٢) سورة المائدة : الآية ٤٩ .

(٣) سورة البقرة : الآية ١٩٤ .

(٤) انظر الوسائل : ج ٢٧ ص ٢٧٤ ح ٣٣٧٥٩ باب (١٨) من ابواب كيفية الحكم .

(٥) الفقه (كتاب الدولة الاسلامية) : ج ١٠١ ص ٢٧٦ .

(٦) المصدر نفسه .

بين أهل التوراة بتوراتهم، وبين أهل الإنجيل بإنجيلهم، وأهل الزبور بزبورهم، وأهل القرآن بقرآنهم)^(١) كما لا يجوز مصادرة حق الفرد في الدفاع عن نفسه أو عرضه أو ماله أو شرفه تحت أي مبرر كان، كما أنه ليس لأحد أن يلزم المسلمين أو غير المسلمين بأن يطيعوا أمراً يخالف الشريعة، فإنه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق.

الخامس: حق البراءة، فإن كل إنسان بريء فيما يتهم إلا إذا ثبت ثبوتاً شرعياً، وهذا الحق مستمر حتى يثبت خلافه أمام محكمة شرعية عادلة، ولا تغريم إلا بنص شرعي على ما قرره الفقهاء مستفيدين ذلك من الأدلة الأربعة، وإذا ارتكب الإنسان ما يوجب الحد لكنه بشبهة درىء عنه الحد للنصوص الخاصة، وقد ذكر الفقهاء في باب القضاء أن المراد من الشبهة أعم من شبهة الحاكم أو شبهة الفاعل أو الشاهد، سواء في الحكم أو في الموضوع، ولا يحكم بتجريم الشخص، ولا يعاقب على جنابة إلا بثبوت ارتكابه لها بأدلة شرعية صحيحة أمام محكمة قضائية مشروعة.

وقول الفاسق وسوء الظن والشبهة وتقارير رجال المخابرات وعيون المستبدين ونحوها لا اعتبار لها عقلاً ولا شرعاً. قال عز وجل: {يا أيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا أن تصيبوا قوماً بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين} ^(٢) وقال عز وجل: {إن الظن لا يغني من الحق شيئاً} ^(٣).

وعليه فإن اتهام الدولة المواطنين أو التشكيك في نواياهم أو وضع الرقابة

(١) الارشاد : ج ١ ص ٣٥ .

(٢) سورة الحجرات : الآية ٦ .

(٣) سورة يونس : الآية ٣٦ .

عليهم وما أشبه كله حرام ما لم تثبت الإدانة بالفعل بحسب موازين الأدلة، كما أنه لا يجوز بأي حال من الأحوال تجاوز العقوبة التي قدرتها الشريعة للجريمة، فعلى الحاكم أن يطارد الجرم أولاً لا المجرم، وهناك فرق بين الجريمة والمجرم.

قال عز وجل: {تلك حدود الله فلا تعتدوها} (١) فإذا تعدى الحاكم الحد المشروع عالمًا عامدًا عزل عن الحكم؛ لأن من شرط الحاكم أن يكون عادلاً، كما أنه يجب على القاضي مراعاة الظروف والملابسات التي ارتكبت بها الجريمة درءاً للحدود، كما أنه لا يجوز أن يؤخذ إنسان بجريمة غيره كما قال عز وجل: {ولا تزر وازرة وزر أخرى} (٢) فكل إنسان مستقل مسؤول عن أقواله وأعماله، قال عز وجل: {كل امرئ بما كسب رهين} (٣) فلا يجوز للحاكم أن يعاقب ذوي المجرم من أهل أو أقرباء أو جيران أو أصدقاء أو أتباع بنحو العقوبات الجماعية، فكل إنسان مسؤول عن جريمة نفسه وليس مسؤولاً عن جريمة غيره.

السادس: حق صحة القول والعمل على ما ذكره السيد الاستاذ

(رضوان الله عليه) في فقه الدولة الإسلامية: فإن لكل فرد الحق في أن يحمل الناس أعماله على الصحة، فلا تتمكن السلطات من نيله بسوء، ولا يجوز مطالبته بتقديم التبرير لعمل من أعماله أو وضع من أوضاعه أو قول من أقواله ما دام يوجد له محمل صحيح، إلا بناء على قرائن عقلائية شرعية قوية تدل على صحة الاتهام. قال عز وجل: {والذين يؤذون المؤمنين والمؤمنات بغير ما اكتسبوا فقد احتملوا بهتاناً وإثماً مبيناً} (٤) ومن الواضح أن البهتان من المحرمات الكبيرة،

(١) سورة البقرة: الآية ٢٢٩ .

(٢) سورة الانعام: الآية ١٦٤ .

(٣) سورة الطور: الآية ٢١ .

(٤) سورة الاحزاب: الآية ٥٨ .

وعن مولانا أمير المؤمنين عليه السلام: ((ضع أمر أخيك على أحسنه))^(١).

السابع: حق الحماية من التعذيب، فإنه لا يجوز تعذيب المجرم فضلاً عن المتهم، فإن التعذيب محرم في الشريعة الإسلامية، وفي الحديث المروي: ((إن الله تعالى يعذب يوم القيامة الذين يعذبون الناس في الدنيا))^(٢) فما أورده البعض من أن بعض الروايات تدل على تعذيب رسول الله صلى الله عليه وآله^(٣) فهي موضوعة ومختلفة وضعها أعوان الظلمة لأجل تبرير أعمال الحكام المستبدين والسلاطين الذين حكموا باسم الإسلام ظلماً وعدواناً.

فلا يجوز حمل الشخص على الاعتراف بجريمة لم يرتكبها، وكل ما ينتزع بوسائل الإكراه باطل كما دل على ذلك النص^(٤) والإجماع، ومهما كانت جريمة الفرد وكيفما كانت عقوبة الجريمة المقدرة شرعاً فإن إنسانيته وكرامته الآدمية تظل مصونة، ولا يجوز شتمه أو سبه أو إذلاله أو تحقيره أو غير ذلك، وما أخرجته الدليل من ذلك استثناء وليس بأصل.

وعليه فإنه يجب على الدولة أن ترعى حقوق المواطنين حتى في مثل هذه الموارد، فإن التخلي عنها تضييع لمن تعول، وهو حرام مسقط لشرعيتها^(٥).

(١) الكافي: ج ٢ ص ٣٦٩ ح ٣.

(٢) كنز العمال: ج ٣ ص ٥٠٢ ح ٧٦١١.

(٣) وأما ماورد في بعض الروايات كقول رسول الله صلى الله عليه وآله: ((لينتهين أقوام لا يشهدون الصلاة أو لا امرن مؤذنا يؤذن ثم يقيم، ثم لا امرن رجلا من اهل بيتي وهو علي بن ابي طالب فليحرقن على اقوام بيوتهم بحزم الحطب لانهم لا يتون الصلاة)) فالمراد بهم المنافقون، وكان مجرد التهديد لا العمل على ما عرفت؛ الوسائل: ج ٥ ص ١٩٥ ح ٦٣١٥ باب ٢ من ابواب احكام المساجد.

(٤) البحار: ج ٤٠ ص ٢٧٧ ح ٤١؛ وانظر الوسائل: ج ٢٨ ص ١١٠ باب ١٨ من ابواب حد الزنا.

(٥) لما ورد عنهم (عليهم السلام): ((ملعون ملعون من ضيع من يعول)) واللجنة ظاهرة في الحرمة. انظر الكافي: ج ٤ ص ١٢ ح ٩؛ الوسائل: ج ٢٠ ص ١٧١ ح ٢٥٣٣٥ باب ٨٨ من ابواب مقدمات النكاح.

الثامن: حق الفرد في حماية عرضه وسمعته. قال عز وجل: {ولا تجسسوا ولا يغتب بعضكم بعضاً} ^(١) وقال تعالى: {ولا تلمزوا أنفسكم ولا تنابزوا بالألقاب} ^(٢) وهناك طائفة من الروايات المتضاربة الدالة على ذلك منها قوله ﷺ: ((إن دماءكم وأموالكم وأعراضكم عليكم حرام إلى أن تلقوا ربكم كحرمة يومكم هذا في بلدكم هذا)) ^(٣) وعنه ﷺ: ((سباب المسلم فسوق، وقتاله كفر)) ^(٤)، وقد عرفت فيما تقدم أن المراد من الكفر هنا هو العملي وليس الاعتقادي، فلا يجوز للدولة أن تضع أجهزة أو تتبع سياسة تتجسس فيها على الناس وتعرضهم إلى الخوف وفقدان الأمن والسلامة العرضية والنفسية.

التاسع: حق الأقليات، فإنه لا يحق لمسلم أن يضطهد غير المسلم من اليهود أو النصارى أو المجوس أو غيرها، فإن حرية الاعتقاد بالمذهب أو الدين اصل في الاسلام، قال سبحانه وتعالى: {لا إكراه في الدين} ^(٥) وقال عز وجل: {لكم دينكم ولي دين} ^(٦) على تفصيل ذكره الفقهاء في بابه.

وعليه فإذا جاء المتقاضيان من غير المسلمين عند قاضي المسلمين له أن يحكم بينهم أو يحولهم إلى قضاة أنفسهم، وله أن يحكم بينهم على حسب الإسلام أو على حسب دينهم. قال سبحانه: {فإن جاؤوك فاحكم بينهم أو أعرض عنهم وإن تعرض عنهم فلن يضروك شيئاً وإن حكمت فاحكم بينهم

(١) سورة الحجرات: الآية ١٢ .

(٢) سورة الحجرات: الآية ١١ .

(٣) تحف العقول: ص ٢٩ .

(٤) الوسائل: ج ١٢ ص ٢٨١ ح ١٦٣٠٨ باب (١٥٢) من ابواب احكام العشرة .

(٥) سورة البقرة: الآية ٢٥٦ .

(٦) سورة الكافرون: الآية ٦ .

بالقسط^(١) وأما إذا لم يتحاكموا إلينا وتحاكموا إلى شريعتهم فليس للدولة التعرض لهم. نعم ليس لهم أن يخالفوا النظام العام كما ليس لهم أن يظهرُوا المناكير في بلد الإسلام^(٢).

العاشر: حق المشاركة في الحياة العامة، فيجب على الدولة أن تمارس سياسة يجد فيها المواطن مجالاً واسعاً في أن يعلم بما يجري في حياة الأمة من شؤون تتصل بالمصلحة العامة، أو المصالح الخاصة، كما هو المستفاد من مثل قوله عز وجل {أمرهم شورى بينهم}^(٣) فإن إطلاق الآية يشمل عموم افراد الأمة بنحو العموم الاستغراقي، كما أن لكل فرد في الأمة بعد توفّره على الشروط الشرعية التي تقدم ذكرها أن يتولى المناصب العامة والخاصة والوظائف المختلفة، ولا تسقط أهليته أو تنتقص تحت أي اعتبار فتوي أو عنصري أو طبقي أو جغرافي أو ما أشبه؛ لان ((المؤمنين اخوة تتكافأ دماؤهم وهم يدٌ على من سواهم يسعى بذمتهم أدناهم))^(٤) كما ورد في الحديث الشريف.

كما لا يجوز للدولة أن تمنع الشعب من الاطلاع على سياستها وخططها وممارستها، فإن إخفاء ذلك على الشعب من شأنه أن يورث الشكوك الكثيرة، وربما ينجر إلى المظالم؛ لأن الدولة وكيالة الناس، ولا يجوز للوكيل أن يتصرف في غير علم الموكل، أو في غير رضاه.

الحادي عشر: حق الرأي والتعبير عنه، فإن لكل مسلم أو مواطن في الدولة أن يفكر ويعتقد ويعبر عن فكره ومعتقده في ضمن الموازين الشرعية

(١) سورة المائدة: الآية ٤٢ .

(٢) انظر الفقه (كتاب الدولة الاسلامية): ج ١٠١ ص ٢٧٩ - ٢٨٢ (بتصرف).

(٣) سورة الشورى : الايه ٣٨ .

(٤) انظر الكافي : ج ١ ص ٤٠٤ ح ٢ .

والعقلانية من دون تدخل أو مصادرة من أحد، كما أنه إذا اعتقد اعتقاداً باطلاً كما في مثل أهل الكتاب عندنا أو غيرهم لا يجوز للمسلمين صرفهم بالقوة عن اعتقادهم، كما لا يجوز للدولة أن تضع خطأً وسياسة تقهر الناس على اعتقاد ما، أو على ترك اعتقاد ما مادام ضمن الموازين الشرعية، وقد ذكر بعض الفقهاء في كتاب الجهاد أن الإسلام يخير الناس بين ثلاثة مواقف مطلقة من غير فرق بين أهل الكتاب وبين غيرهم، فإن رسول الله ﷺ لم يجبر المشركين على الإسلام^(١)، ولم يجوز إذاعة الباطل ولا نشر ما فيه ترويج للفاحشة أو تخذيل للأمة. قال عز وجل: ﴿لئن لم ينته المنافقون والذين في قلوبهم مرض والمرجفون في المدينة لنغرينك بهم ثم لا يجاورونك فيها إلا قليلاً﴾^(٢) فالتفكير الحر حق كل إنسان، بل يجب ذلك فيما يرتبط بالحقوق العامة والخاصة. قال سبحانه: ﴿قل إنما أعظكم بواحدة أن تقوموا لله مثنى وفرادى ثم تتفكروا﴾^(٣) فالتفكير عنصر هام تتوقف عليه سعادة الإنسان وتطوره الذي يتوقف عليه تطور المجتمع.

وهكذا من حق كل فرد، بل من واجبه وجوباً كفائياً أو عينياً - كما في بعض الأحيان - أن يعلن رفضه للظلم وإنكاره له ومقاومته من دون تهيب من مواجهة سلطة أو حاكم أو نظام على حسب شروط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، كما أن لكل أحد الحق في نشر المعلومات والحقائق الصحيحة إذا لم يكن ذلك ضاراً أو خطراً، حيث يمتنع حينئذٍ بدليل لا ضرر والأهم والمهم ونحوهما. قال سبحانه: ﴿وإذا جاءهم أمر من الأمن أو الخوف أذاعوا به ولو ردوه إلى

(١) انظر الفقه (كتاب الجهاد): ج ٤٨ ص ٢٨ - ٣٠ .

(٢) سورة الاحزاب: الآية ٦٠ .

(٣) سورة سبأ: الآية ٤٦ .

الرسول وإلى أولى الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه^(١) كما لا يجوز إهانة الآخرين ولا سبهم أو السخرية منهم وإن كانوا مخالفين للإنسان في المعتقد. قال عز وجل: {يا أيها الذين آمنوا لا يسخر قوم من قوم عسى أن يكونوا خيراً منهم ولا نساء من نساء عسى أن يكن خيراً منهن^(٢)، وقال عز وجل: {ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدواً بغير علم^(٣) وقال مولانا أمير المؤمنين **عليه السلام** لأصحابه في صفين: ((إني أكره لكم أن تكونوا سبابين))^(٤).

الثاني عشر: حق المشاركة الاجتماعية، فإن لكل فرد الحق في أن يشارك في الحياة الاجتماعية في المجالات الدينية أو الثقافية أو السياسية أو التربوية وغيرها، سواء بمفرده أو مع جماعة آخرين، كما له الحق في أن ينشئ المؤسسات ويتخذ الوسائل والآليات المساعدة لممارسة هذا الحق، فللناس الحرية في إنشاء المؤسسات الثقافية والدينية والاجتماعية وغيرها، ولا يجوز للدولة أن تجبرهم على كسب الإذن أو الترخيص بممارسة حقوقهم؛ بداهة أن ثبوت هذا الحق بنفسه ضروري، وحجر الدولة على ممارسته يحتاج إلى دليل، فلا يحق لفرد أو جماعة أو دولة المنع عن ممارسة الحقوق إلا في صورة المستثنيات من قبيل الأهم والمهم والضرورات التي تقدر بقدرها.

كما أن من حق كل فرد بل ومن واجبه أن يأمر بالمعروف، وينهى عن المنكر، ويدعو إلى الخير، وأن يطالب الدولة والمجتمع بإقامة المؤسسات التي تهيب للأفراد السعة وقضاء الحوائج من باب التعاون على البر والتقوى التي أمر الله عز

(١) سورة النساء: الآية ٨٣ .

(٢) سورة الحجرات: الآية ١١ .

(٣) سورة الانعام: الآية ١٠٨ .

(٤) نهج البلاغة: ص ٣٢٣ الخطبة ٢٠٦ .

وجلل بها. قال سبحانه: ﴿وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان﴾^(١) وقال عز وجل: ﴿ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر﴾^(٢).

الثالث عشر: حق العمل والملكية ، فإن الطبيعة بشرواتها جميعاً ملك لله عز وجل ، كما قال سبحانه: ﴿ولله ملك السماوات والأرض﴾^(٣) وقد أعطى الباري عز وجل البشر الحق في أن يستفيدوا مما في الكون من ثروات وخيرات. قال عز وجل: ﴿وسخر لكم ما في السماوات وما في الأرض جميعاً﴾^(٤) كما حرم عليهم الإفساد والتبذير والإسراف. قال عز وجل: ﴿وإذا تولى سعى في الأرض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل والله لا يحب الفساد﴾^(٥) وقال عز وجل: ﴿ولا تعثوا في الأرض مفسدين﴾^(٦) وقال عز وجل: ﴿وكلوا واشربوا ولا تسرفوا﴾^(٧) وقال سبحانه: ﴿إن المبذرين كانوا إخوان الشياطين وكان الشيطان لربه كفوراً﴾^(٨) فلا يجوز لأي أحد أن يحرم الآخرين أو يعتدي على حقوقهم في الانتفاع بما في الطبيعة من مصادر الثروة والرزق. قال عز وجل: ﴿وما كان عطاء ربك محظوراً﴾^(٩) بل هو مباح للجميع ، لكن لكل إنسان الحق في الاستفادة من الطبيعة

(١) سورة المائدة: الآية ٢ .

(٢) سورة آل عمران: الآية ١٠٤ .

(٣) سورة آل عمران: الآية ١٨٩ .

(٤) سورة الجاثية: الآية ١٣ .

(٥) سورة البقرة: الآية ٢٠٥ .

(٦) سورة البقرة: الآية ٦٠ .

(٧) سورة الاعراف: الآية ٣١ .

(٨) سورة الاسراء: الآية ٢٧ .

(٩) سورة الاسراء: الآية ٢٠ .

في الإطار الذي يعطي للجميع الحق المشاع المشترك بينهم، حيث دل عليه قوله عز وجل: {سخر لكم} و: {جعل لكم} ^(١) فلا يجوز لإنسان أن يستفيد أكثر من حقه مما يحرم الآخرين ويوقعهم في الضرر، سواء كانوا من الجيل المعاصر أو الأجيال اللاحقة، كما أن لكل إنسان أن يعمل وينتج تحصيلاً للرزق بوجوهه المشروعة ولو فوق حاجته فيما إذا لم يزاحم الآخرين، ففي الحديث الشريف: ((نعم العون على تقوى الله الغنى)) ^(٢) وقال سبحانه: {فامشوا في مناكبها وكلوا من رزقه} ^(٣).

وعليه فإن الملكية الفردية مشروعة في الإسلام ولكل إنسان أن يقتني ما اكتسبه بجهده وعمله، ويستحب له شرعاً أن يوسع على نفسه وعلى عياله، بل وأن يتنعم بخيرات الدنيا في الموازين الشرعية، كما أن الملكية العامة مشروعة وتوظف لمصلحة الأمة بأسرها. قال عز وجل: {ما آفأ الله على رسوله من أهل القرى فلله وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم} ^(٤).

وعليه فلا حق للدولة في أن تمنع الأمة من السعي والكسب والعمل، كما لا يجوز لها أن تجبرهم على أخذ التراخيص منها، فإن الإسلام أباح للجميع العمل واستثمار الطبيعة بما فيها من خيرات وثروات، لكن جعل أيضاً للفقراء والمساكين ومن أشبههم من المحتاجين حقاً في مال الأغنياء كما قال

(١) في مثل قوله عز وجل: {هو الذي جعل لكم الأرض ذلولا فامشوا في مناكبها وكلوا من رزقه} سورة الملك: الآية ١٥.

(٢) الكافي: ج ٥ ص ٧١ ح ١.

(٣) سورة الملك: الآية ١٥.

(٤) سورة الحشر: الآية ٧.

سبحانه: {والذين في أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم} (١).

كما أن للإنسان الحق في توظيف مصادر الثروة ووسائل الإنتاج لمصلحة الأمة، ولا يحق لأي من العامل والمالك والزارع ومن أشبه إكراه الآخرين على شروطه سواء بالإكراه المباشر أو الأجنبي، ولا يحق للإنسان أن يستثمر عمله وماله فيما حرّمته الشريعة، ولا فيما يضر بمصلحته أو مصلحة الأمة؛ ولذا يحرم الغش بكل صورته والتغريب كذلك، وصنع المحرمات، كما يحرم الاستغلال والغبن، حيث قال عز وجل: {ويل للمطففين الذين إذا اكتالوا على الناس يستوفون وإذا كالوهم أو وزنوهم يخسرون} (٢) كما يحرم الإسلام الاحتكار إما حرمة ذاتية كما في أمور خاصة، أو فيما يضر الناس ولو لم يكن من الأمور الخاصة كما ذكره الفقهاء في كتاب التجارة (٣).

ويحرم الإسلام الربا أخذاً وعطاءً، سواء في المعاملة أو في القرضة. قال سبحانه: {وأحل الله البيع وحرم الربا} (٤) كما يحرم الخداع والكذب في أبواب المعاملات لأجل الغش والتغريب بالآخرين، فإذا غر إنسان إنساناً فعلى المغرور أن يرجع إلى من غر.

وعليه فالملاحظ من مجموع الأدلة أن الإسلام قد حدد الضوابط في المعاملات وفي الأعمال وفي الكسب وفي الكدح، فلا يجوز للدولة أن تشري ضوابط وقوانين تمنع الناس من الاستفادة من ثروات الطبيعة، فإن ذلك تشريع

(١) سورة المعارج: الآية ٢٥ .

(٢) سورة المطففين: الآية ٢ .

(٣) انظر السرائر: ج ٢ ص ٢١٨ ؛ الدروس: ج ٣ ص ١٨٠ ؛ ايضاح الفوائد: ج ١ ص ٤٠٩ ؛ الروضة البهية: ج ٣ ص ٢١٨ و ٢٩٨ ؛ المكاسب: ج ٤ ص ٣٦١ - ٣٧٤ .

(٤) سورة البقرة: الآية ٢٧٥ .

محرم ؛ لكونه بعد تحليل الإسلام وإجازته للجميع يكون من قبيل الاجتهاد في مقابل النص.

الرابع عشر: حق حماية الملكية ، فلا يجوز لأحد أن يغصب ملك غيره فيما إذا نشأ عن كسب حلال ، كما يجب على الدولة أن تضع الضوابط لمنع هذا العدوان. نعم يجوز للحاكم الإسلامي إذا رأى المصلحة اللازمة في اخذ المال الخاص وضمانه بالمثل او القيمة على حسب الموازين الشرعية لأجل مصلحة اهم ، كما قد يقال ذلك في مثل توسيع الشوارع أو بناء الدور أو الأزقة أو بناء الحدائق أو ما أشبهه ، وقد عرفت فيما تقدم أن المعين لهذه المصلحة هو شورى الفقهاء أو الفقيه الجامع للشرائط بمشورة أهل الخبرة ، وإلا كان حراماً. قال عز وجل : {ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل} ^(١) وفي الروايات الشريفة : ((الناس مسلطون على أموالهم)) ^(٢) والمراد بالمال أعم من الملك الخارجي أو مثل حق التحجير ، أو ملك أن يملك على مسلك بعض الفقهاء ^(٣) .

وعليه فإن من الأصول الأولية في سياسة الدولة حماية الملكية العامة والخاصة ، وهذه الضوابط التي ذكرناها هي من قبيل الاستثناءات لقاعدة الأهم والمهم.

الخامس عشر: حماية الحقوق الأولية، فإن من حق الإنسان في مختلف أبعاد الحياة أن ينال كفايته من ضروريات الحياة من طعام وشراب وسكن وملبس ومركب وما أشبهه ، كما أن من حقه أن ينال ما يكفي لصحة بدنه من

(١) سورة النساء : الآية ٢٩ .

(٢) عوالي اللآلي : ج ١ ص ٢٢٢ ح ٩٩ .

(٣) ربما يمثل له بمثل الصيد الذي يصيد كل يوم من المباح كالبحر او الغابة فانه له ان يبيع هذا الحق لغيره ؛ لانه من قبيل ملك ان يملك. انظر القانون : ص ٢١٩ .

رعاية وعناية، وما يلزم من صحة روحه وعقله من علم ومعرفة وثقافة وأمن واطمئنان، وكل إنسان فهو ولي نفسه بكل هذه الشؤون، وعلى الحكومة وسائر الناس توفير الأجواء اللازمة لذلك، كما أن من حقه على الدولة أن يجد فرصاً كافية للعمل والاكتساب لأجل الكد من أجل قوت نفسه وقوت واجبي النفقة عليه إذا كان قادراً، ولا يجوز للإنسان أن يكون كلاً على الناس، فقد قال رسول الله ﷺ: ((ملعون ملعون من ضيع من يعول))^(١) وقال عز وجل: ﴿وقل اعملوا فسيري الله عملكم ورسوله والمؤمنون﴾^(٢)، وقد ورد في الروايات أن المتكف ياتي يوم القيامة ووجهه عظم لا لحم فيه^(٣)، فيلزم على الإنسان الإتقان في عمله سواء كان عملاً مادياً يظهر أثره في الخارج كالبناء والنجارة والحداثة وما أشبه، أو معنوياً كالتعليم والتمرين ونحو ذلك.

وقد ورد في الحديث ((أن الله يحب إذا عمل أحدكم عملاً أن يتقنه))^(٤) كما يجب أن يوفي أجر العامل سواء كان عاملاً زراعياً أو صناعياً أو غير ذلك مكافئاً لجهده دون حيف عليه أو ممانعة له، وقد ورد في الأحاديث ((وجوب إعطاء الأجير أجرته قبل جفاف عرقه))^(٥).

كما أن اللازم على الدولة أن توفر الحماية الكافية للعمال بكافة شرائحهم وأصنافهم والمنع من استغلالهم أو غبنهم أو الإضرار بهم، كما أن للفرد حقاً على الدولة في أن يجد الفرص الكافية في بناء الأسرة، فإن كل إنسان رجلاً كان

(١) الكافي: ج ٤ ص ١٢ ح ٩.

(٢) سورة التوبة: الآية ١٠٥.

(٣) انظر الفقه (كتاب الدولة الاسلامية): ج ١٠١ ص ٢٨٧.

(٤) المصدر نفسه.

(٥) الكافي: ج ٥ ص ٢٨٩ ح ٢، وفيه: ((لا يجف عرقه حتى تعطيه أجرته)).

أو امرأة له الحق في الزواج في إطاره الشرعي ، وقد جعله الشارع طريقاً لبناء الأسرة وإنجاب الذرية، وإعفاف النفس. قال عز وجل: {يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالاً كثيراً ونساءً} (١) كما أن على الدولة تعليم الآباء أساليب التربية المشروعة ورعاية حقوق الأبناء ورعايتهم جميعاً بدنياً وخلقياً ودينياً وفقاً لما قرره الشريعة، وقد ورد في الحديث الشريف: ((كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته)) (٢).

كما أنه يجب على الدولة أن تقوم مقام الأبناء إذا عجزوا عن نفقة الآباء فيما إذا عجزوا عن قوتهم، كما يجب عليها أن تمنع تشغيل الأطفال أو تحميلهم أعمالاً ترهقهم أو تعيق نموهم أو تحول بينهم وبين حقهم في اللعب والتعلم، فإن ذلك كله إكراه لا يجوز، أو إضرار محرم، وإذا عجز والدا الطفل عن الوفاء بمسؤوليتهم نحوه، وعجز الأولاد تجاه آبائهم تنتقل المسؤولية إلى المجتمع، وتكون نفقات من لا نفقة له من بيت مال المسلمين، وقد أعلن رسول الله ﷺ أن: ((من ترك مالا فلورثته، ومن ترك ديناً أو ضياعاً فعليّ وإليّ)) (٣) وبعده على الإمام عليه السلام، وفي زمن الغيبة فعلى بيت المال الذي هو في يد الفقهاء العدول الذين هم مراجع الأمة، وفي صورة تعذر ذلك فعلى عدول المؤمنين كما هو مقتضى أدلة الحسبة.

السادس عشر: حق الرفاه العام، فإن الدولة عليها أن توفر وسائل الحياة الحرة الكريمة لكل أفراد الأمة، وهذه أمانة في عنق الدولة إن قصرت فيها

(١) سورة النساء: الآية ١.

(٢) عوالي اللآلي: ج ١ ص ١٢٩ ح ٣.

(٣) دعائم الاسلام: ج ٢ ص ٣٩١ ح ١٣٨٦ ؛ مستدرك الوسائل: ج ١٣ ص ٤٠٠ ح ١٥٧٢١ باب (٩) من

ابواب الدين والقرض .

كانت مسؤولية أمام الله عز وجل ، كما أن للأمة الحق في حل مشاكلها بواسطة القضاء الصحيح المطابق للموازين الشرعية كما ذكره الفقهاء في باب القضاء^(١) ، وهكذا من حق الأمة على الدولة أن تأخذ بها إلى الأمام لتكون مساوية لسائر الأمم المتقدمة أو متفوقة عليها بحسب قوله سبحانه: ﴿وَأَعِدُوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ﴾^(٢) وقوله ﷺ: ((الإسلام يعلو ولا يعلى عليه))^(٣). هذه بعض الحقوق الأساسية في مجال إرجاع المسلمين إلى عزتهم وكرامتهم ، وتبقى هناك حقوق أخرى لا يسعنا المجال لبيانها ، وتلخص مسؤولية الدولة فيها في أمور:

أولاً: التعليم.

ثانياً: الإشراف والرقابة.

ثالثاً: الإلزام والمحاسبة للمقصرين والمتخلفين ، فإن كان الحاكم في الدولة شورى الفقهاء أو الفقيه الجامع للشرائط كان هو المسؤول عنها ، وإلاّ وجب استئذانه.

المسألة السابعة: تركيبة المجتمع في البلاد الإسلامية

تتكون تركيبة المجتمع في البلاد الإسلامية من أكثرية مسلمة وأقليات غير مسلمة ، كما أن الأكثرية المسلمة هي أيضاً قد تنقسم إلى أكثرية لمذهب على مذهب آخر.

وكيف كان ، فإنه يجب أن يكون الحكم للأكثرية بحسب موازين العقل والشرع ، فمثلاً في البلد الذي تتوفر فيه الأكثرية الشيعية يجب أن يكون الحكم في

(١) انظر الجواهر: ج ٤٠ ص ١٠.

(٢) سورة الانفال: الآية ٦٠.

(٣) عوالي اللآلي: ج ٣ ص ٤٩٦ ح ١٥.

عناصره الأساسية على طبق المذهب الشيعي وبيد الكفاءات الشيعية ، وأبرز العناصر التي ينبغي أن يرجع الحكم فيها إلى الأكثرية هي :

أولاً: التربية والتعليم.

ثانياً: القضاء والمحاكم.

ثالثاً: التقنين.

رابعاً: الأوقاف والمظاهر الدينية.

خامساً: الإعلام .

فإن هذه جميعاً ينبغي أن تمضي في رأيها ومنحائها على طبق الفقه الشيعي ، لكن يجب أن تعطى لغيرهم من الأقليات حقوقهم ، سواء الأقلية المسلمة أو غير المسلمة ، كما لهم أن يطبق عليهم فقههم أيضاً ، فلا يجوز أن تتولى الأقلية حكومة الأكثرية ؛ لأنه ظلم وعدوان على حقوق الأكثرية .

نعم ، في المجلس والحكومة والوزارة ونحوه ينبغي أن يعطى للأقلية بقدر حصتهم الواقعية في الشعب ، في طبق تقسيم متوازٍ وعادل ومنصف ، وهذا ما يستفاد من مثل قاعدة العدل والإنصاف والأولوية العقلية للحقوق على الأموال المستفادة من مثل قوله سبحانه : { لا تظلمون ولا تظلمون }^(١) وكذا قاعدة السلطنة ونحوها ، بل وهذا ما قام عليه الإجماع وجرت عليه السيرة العقلانية قديماً وحديثاً ، فضلاً عن الآيات^(٢) والروايات الدالة على حرية الاعتقاد والتمذهب ووجوب مراعاة ذلك^(٣) .

(١) سورة البقرة: الآية ٢٧٩ .

(٢) لقوله تعالى : { لا اكراه في الدين } سورة البقرة: الآية ٢٥٦ .

(٣) انظر مجمع البيان : ج ٣ ص ٣٦٣ - ٣٦٤ تفسير الآية ٢٥٦ من سورة البقرة ؛ والميزان في تفسير القرآن :

ج ٢ ص ٣٤٢ - ٣٤٣ تفسير الآية ٢٥٦ من سورة البقرة .

وكيف كان، فإنه يمكن تقسيم المجتمع في البلاد الإسلامية مع اختلاف النسب كالتالي:

١- طائفتان إسلاميتان هم عادة الشيعة الإمامية والعامية، ولعل كل واحدة منهما تصل إلى حوالي نصف المسلمين كما دلت على ذلك بعض الإحصاءات، ويلحق بهما فروعهما المتفرعة كالزيدية والإسماعيلية المنسويين إلى الشيعة والخوارج والظاهرية وما أشبه المنسويين إلى العامة.

٢- الأقليات الدينية التي لها أصل ديني ثابت كاليهود والنصارى والمجوس على قول.

٣- الأقليات التي تربط نفسها بالدين وإن لم يكن لدينها أصل كالبهائية والقاديانية مثلاً.

٤- من لا دين له أصلاً كالمشركين الملحدون ومن إليهم.

هذا من جانب، ومن جانب ثان الأقليات الأخرى التي لا تقوم على الدين أو المذهب، كالأقليات اللغوية والقومية والاقليمية، وكذلك الاقليات القائمة على الألوان وما أشبه.. ولكل واحد من هذه الأقليات حقه في الحكم، كما أن للأكثرية حقها.

أما بالنسبة إلى الناحية الأولى أي الأقليات الدينية فالدولة الإسلامية تؤاخي بين كل المسلمين أصولاً وفروعاً، والمعيار في معاملتهم هو الأخوة الإسلامية مع إعطاء حرية البحث والنقاش والنقد البناء لكل طائفة ليظهر ما عنده من الأدلة للتوصل إلى الحقيقة، فإن الحقيقة يجب الوصول إليها ويجب اتباعها كما هو مقتضى أدلة مثل: إرشاد الجاهل وتنبيه الغافل، والدعوة إلى الخير والإيمان بالله سبحانه، فإن الحقيقة واحدة والاختلافات لا توجب تصدع

الوحدة الإسلامية، كما أنها تحفز الأطراف لأجل تحقيق الحق واتباع سبيل الحقيقة.

أما بالنسبة للأقليات الدينية التي لها كتاب فهم محترمون في الدولة الإسلامية، ويجب على المسلمين معاملتهم بما ألزموا أنفسهم من أحكام وشرائع، ولهم واجبات وحقوق، واللازم عليهم أن يعملوا بواجباتهم وأن يؤدوا حقوقهم على ما فصله الفقهاء في كتاب الجهاد^(١).

وأما بالنسبة للأقليات الأخر فلا يتعرض الإسلام لهم بسوء، ولا يجوز للدولة أن تعاملهم بذلك، بل إن تمكنت من إقناعهم بالإسلام بحسب قوله عز وجل: {ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن} ^(٢) فلعل قناعته، وإلا عوملوا بمقتضى العدل واحترام الحقوق، ولم يعهد في السيرة أن رسول الله ﷺ أو مولانا أمير المؤمنين عليه السلام قد عاملا المشركين وأهل الكتاب وما أشبه ذلك بغير ما ذكرناه، وقد كان في الدولة الإسلامية إبان حكم الإمام عليه السلام كثير من غير أهل الكتاب ولم يخيرهم مولانا أمير المؤمنين عليه السلام بين الإسلام والسيوف، فإن شعار الإسلام لا إكراه في الدين.

نعم، الواجب على غير المسلمين أن لا يظهروا المناكير، كما أن لهم أن يرجعوا إلى أحكام أنفسهم عند المنازعة، أو يرجعوا إلى حكم الإسلام، كما أقر الإسلام الأحكام التي يلتزم بها أهل الكتاب من باب إلزامهم بما يلتزمون به^(٣). وقد ورد عن مولانا أمير المؤمنين عليه السلام: ((لو ثني لي الوسادة لحكمت بين

(١) انظر الفقه (كتاب الجهاد) : ج ٤٨ ص ١٢١ - ١٢٢ .

(٢) سورة النحل : الآية ١٢٥ .

(٣) انظر كشف الغطاء (كتاب الجهاد) الطبعة الحجرية .

أهل التوراة بتوراتهم وبين أهل الإنجيل بإنجيلهم)^(١) وقد قرر في الإسلام ميراث المجوسي الذي يختلف عن ميراث المسلمين ، والحكم الذي قرره الإسلام للأقليات أفضل من الحكم الذي قرره الحكومات الشرقية أو الغربية ، فإن كليهما لا تحترمان أحكام الأقليات في الأمور القضائية ، بل يلزمون الجميع بالرجوع إلى محاكم الدولة التي تؤمن بقانون واحد وبطريقة واحدة.

وأما بالنسبة إلى الفروق اللغوية والعرقية وما أشبهه فالإسلام لم يعتبر أبداً من تلك الفروع ، بل قانون الإسلام هو تساوي الناس ، والمفاضلة إنما تكون بالتقوى ؛ ولذا فإن الدولة التي تشتمل على ألوان من هذه الفروق لا تهتم بأي فرق ، بل كل إنسان له الكفاءة يصل إلى مرتبة علمية أو عملية في الدولة من دون أن يكون للونه ولغته أو قوميته أو إقليميته أي مدخل في رفعته أو وضعته ، فإن الإسلام أذاب كل هذه الفوارق الجاهلية ، وصهر المسلمين كلهم في بوتقة واحدة ؛ ولذا فكل مسلم في أي بلد إسلامي يعد مواطناً وله كل مزايا المواطن ، كما أن عليه كل واجباته ، وكل حق للمسلم لا يبطل ولا يجوز انتقاصه سواء كان هذا المسلم في إقليمه أو غير إقليمه أو صاحب لغة تختلف عن لغة الدولة ، فإن الحق هو الأصل ، وأما اللغة أو الوطن أو الإقليم أو اللون وما أشبه هذه مما لا اعتبار لها شرعاً.

(١) الارشاد: ج ١ ص ٣٥

الفصل الثاني

في السياسة الاقتصادية للدولة

وهذه من المسائل المهمة جداً التي ينبغي البحث عنها مفصلاً، إلا أننا سنكتفي في هذا الفصل بذكر بعض المسائل الهامة:

المسألة الأولى: في وجوب الاهتمام بالاقتصاد

يجب على المسلمين بنحو العموم الاستغراقي والمجموعي الاهتمام بالاقتصاد بنحوه الفردي والاجتماعي وإن كان ربما يختلف نحو الوجوب بينهما، ففي الاقتصاد الفردي الوجوب عيني؛ بدهاة توقف النفقة والمعيشة والإنفاق على العيال وعلى النفس عليه، بينما الثاني وهو الاجتماعي كفائي، كما يجب على الدولة القيام بشؤون الاقتصاد وتوفير فرص تقويمه وتنميته في المجالات كافة؛ لأنه من أهم عناصر القوة والاستغناء عن الغير، ورفع الهيمنة وعلو الإسلام والمسلمين وعزته وكرامته، وفي المثل المشهور: ((الكرامة الاقتصادية توجب الكرامة الاجتماعية))^(١) ومن الواضح أن الكرامة الاجتماعية من الواجبات، وما يتوقف عليه الواجب وهو الكرامة الاقتصادية واجب.

وفي الأخبار الشريفة عن جميل عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله عز وجل: {ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة} ^(٢) قال: ((رضوان الله والجنة

(١) انظر الفقه (كتاب الحكم في الاسلام) : ج ٩٩ ص ٩٩ .

(٢) سورة البقرة: الآية ٢٠١ .

في الآخرة، والمعاش وحسن الخلق في الدنيا))^(١).

وعن المعلى بن خنيس قال: رأني أبو عبد الله عليه السلام وقد تأخرت عن السوق فقال عليه السلام: ((اغد إلى عرك))^(٢) إلى غيرها من الروايات الكثيرة التي تحث على الغنى والتجارة لما فيهما من حفظ كرامة الإنسان وعزته. هذا وتعتمد قوة الاقتصاد ونموه على جملة من العناصر والأسس التي يجب على الدولة توفيرها من باب المقدمة، ونشير إلى بعضها كالتالي:

الأول: إطلاق حريات الناس في التجارة والزراعة والصناعة والعمارة وحيازة المباحات وما أشبه ذلك.

الثاني: تطبيق قوانين الإحياء والإعمار والأسبقية ونحوها المستفادة من مثل قوله عليه السلام: ((الأرض لله ولمن عمرها))^(٣) وفي بعضها ((من أحيأ مواتا فهو له))^(٤).

وفي الحديث ((من سبق إلى ما لم يسبق إليه المسلم فهو أحق به))^(٥) ونحوها من تشريعات إلهية تبيح للجميع حق إحياء الأراضي الموات وإعمارها بمختلف شؤون الإحياء والإعمار الزراعية والصناعية ونحوهما بلا قيود أو موانع أو تدخل من قبل الدولة.

الثالث: قيام الدولة بعقود تجارية لتشجيع المنتجات الوطنية في البيع والشراء وما أشبه ذلك لتحريك الاقتصاد وتفعيله.

(١) الكافي: ج ٥ ص ٧١ ح ٢ .

(٢) الفقيه: ج ٣ ص ١١٩ ح ٥٠٧؛ الوسائل: ج ١٧ ص ١٥ ح ٢١٨٤٤ باب (١) من ابواب مقدمات التجارة .

(٣) الكافي: ج ٥ ص ٢٧٩ ح ٢ .

(٤) المصدر نفسه: ح ٣ .

(٥) مستدرک الوسائل: ج ١٧ ص ١١١ ح ٢٠٩٠٥ باب (١) من ابواب احياء الموات .

الرابع: توفير الفرص الكافية لاستثمار المعادن والثروات المتنوعة.

الخامس: تقليل الدوائر والموظفين، فإن كثرة الموظفين التي نلاحظها في الدول الحاضرة ما هي إلا نتيجة الاستبداد والروتين والجهل، وقد ورد في بعض التقارير الدولية: أن بعض الحكام العرب كان بحاجة إلى موظفين قلة لإدارة شؤون مصر، لكنه ضاعف العدد أضعافاً كثيرة لأجل أنه كان يحتاج إلى المصنفين، وبهذه الخطوة أوجب إفلاس مصر، وإفقار أهلها، وهذه سياسة لا يتبعها إلا المستبد.

كما أن تكثير الدوائر يوجب كبت الحريات وهدر الطاقات وتكثير جيوش العاطلين أو المستهلكين وغير المنتجين؛ إذ إن الكثير من موظفي الدوائر عادة عاطلون في الحقيقة، ويجهدون الأمة؛ لأنهم يستهلكون ولا يعملون عملاً نافعاً لها من جهة الإنتاج والتصنيع، بل فوق ذلك يشغلون الأمة بإجراءات كبيرة من الترتيبات الإدارية التي تضر في مجملها ولا تنفع، كما أنهم يرهقون ميزانية الدولة بالرواتب والنفقات وما أشبه فيما لا يعود إلا بالضرر على الجميع، فعلى الدولة أن تلغي الدوائر الزائدة الناشئة عن عدم تطبيق قوانين الإسلام في الحرية وسلطنة الناس على أنفسهم، وتدخلات الدولة في مختلف شؤون البلاد والناس مثل دوائر الجنسية والإقامة والمباحث والضرائب على تفصيل وضمن خطة مدروسة لا يسعنا المجال لبيانها هنا.

السادس: الرقابة على مصارف الحكام وأعضاء الحكومة للحؤول دون تبذير مسؤولي الدولة في شؤونهم الشخصية أو ما يسمى بشؤون الدولة، فرسول الله ﷺ كان يصرف لنفسه كأقل المسلمين في معيشته كما دل على ذلك متواتر التاريخ، وقد روي عن إحدى زوجاته أنها قالت: كنا نعيش بالأسودين، أي

الماء والتمر، وكنا نطعم الناس بالأحمرين، أي اللحم والحنطة^(١)، وكان ﷺ يشد حجر المجاعة على بطنه^(٢)، إلى غير ذلك مما هو معروف من سيرته الطاهرة. ولا شك أنه ﷺ أسوة للحاكم كما أنه أسوة لكل مسلم ومسلمة، وكذلك ورد في سيرة مولانا أمير المؤمنين عليه السلام حيث إنه كان يحتاط لبيت المال حتى إنه أطفأ السراج الذي كان زيتته من بيت المال حينما دخل عليه عمرو بن العاص يريد الحديث معه في شأن غير شؤون المسلمين^(٣)، وفي نهج البلاغة الكثير مما يدل على ذلك، وقد أوقف كل أملاكه التي غنمها أو استصلحها بيده الكريمة في سبيل الله، كما أنه لما توفي لم يترك إلا سبعمائة درهم فضل عطائه أراد به اشتراء خادم لأهله^(٤).

وكان يعجبه من الطعام ما جشِبَ ومن اللباس ما خشن^(٥)، وكان يقول: ((أقنع من نفسي بأن يقال أمير المؤمنين ولا أشاركهم في مكاره الدهر))^(٦) وحيث فعل هذا كان لكل عائلة في مملكته الواسعة دار^(٧).

بل وفي بعض الأخبار أنه ما بات أحد في الكوفة في عهد مولانا أمير المؤمنين عليه السلام إلا منعماً بيات في الظل، ويأكل خبز البر، ويشرب ماء الفرات^(٨). ومن الواضح أن هذه أساسيات المعيشة المرفهة خصوصاً في مثل تلك

(١) المستدرک: ج ٤ ص ١٠٦ ؛ مسند احمد: ج ٢ ص ٤٠٥ .

(٢) المناقب: ج ١ ص ٢٣٥ .

(٣) المناقب: ج ٢ ص ١١٠ .

(٤) الكافي: ج ١ ص ٤٥٧ ح ٨ ؛ البحار: ج ٤٠ ص ٣١٩ ح ٣ .

(٥) المناقب: ج ٢ ص ٥١ (والحديث يجب من اللباس أخشنه ومن الطعام اجشبهه) .

(٦) نهج البلاغة: ص ٤١٨ الكتاب ٤٥ .

(٧) الفقه (كتاب الحكم في الاسلام): ج ٩٩ ص ١٠١ - ١٠٣ (بتصرف) .

(٨) جامع البيان: ج ٢٠ ص ٢٦٨ .

الأزمة ، وقد انعدم الفقر في بلاده حتى إنه لم يقطع بوجود فقير واحد في كل مملكته ، ولعلّ قوله ﷺ : ((لعل بالحجاز أو اليمامة من لا طمع له في القرص ولا عهد له بالشبع))^(١) يشير إلى هذه الجهة ، وهو انعدام الفقر في مثل الكوفة وما أشبه ذلك ؛ لكونها قريبة من عين الحاكم ، بخلاف مثل الحجاز واليمامة فلبعدهما عن عين الحاكم ربما كانت تبلى ببعض الفقر.

السابع: إشاعة الجو النظيف في المجتمع ، والحث على الالتزام بأحكام الإسلام ، فإن من الواضح أن الإسلام يطهر الجو بالعدل ، وينظف النفوس بحب الخير والإيمان ، وقلما نجد غنياً يفكر في إضرار الناس بالاحتكار الحيازي أو التجاري أو الصناعي أو ما أشبهه ، فليس المجتمع الإسلامي كالمجتمع الرأسمالي الذي لا يضبط إلا بفرض القوانين المشددة ، ولا تراحم فيه بين الناس ، حيث قال عز وجل : { محمد رسول الله والذين معه أشداء على الكفار رحماء بينهم }^(٢).

وأما ما ورد من أن الأسعار بيد الله وأنه لا تسعير كما في بعض الأخبار فالمراد من مثل الخبر الأول مثل الآيات والأحاديث التي تنسب الفعل إلى الله سبحانه وتعالى بلحاظ أنه سبحانه مسبب الأسباب ، كما في قوله عز وجل : { وما رميت إذ رميت }^(٣) وقوله عز وجل : { لم تقتلوهم ولكن الله قتلهم }^(٤) وقوله سبحانه وتعالى : { أنتم تزرعونه أم نحن الزارعون }^(٥) إلى غير ذلك من الآيات التي تنسب كل شيء إلى الله سبحانه باعتبار أنه السبب الحقيقي المؤثر في الوجود.

(١) نهج البلاغة : ص ٤١٨ الكتاب ٤٥ .

(٢) سورة الفتح : الآية ٢٩ .

(٣) سورة الانفال : الآية ١٧ .

(٤) سورة الانفال : الآية ١٧ .

(٥) سورة الواقعة : الآية ٦٤ .

ولعل المراد من مثل الخبر الثاني عدم جواز التسعير في نفسه لأنه خلاف قاعدة السلطنة التي تقول: ((إن الناس مسلطون على أموالهم))^(١) وأما التسعير لأجل دفع الضرر أو المنع من الحيف والإجحاف والغبن وما أشبه ذلك فجائز للعناوين الثانوية كما هو واضح.

المسألة الثانية: في مستحقات الدولة المشروعة

أن الدولة الشرعية تتجنب سياسة التمييز أو سرقة الأموال أو احتكارها، ويمثل هذا تستحق الطاعة والاحترام؛ لأنها تعد المال مال الله سبحانه، والأمة عباد الله، والدولة أمين الله عز وجل؛ ولذا تقوم بكل حوائج الناس؛ فلذا لا ينبغي أن نجد في الدولة الإسلامية إنساناً يعاني من أزمة سكن، أو محتاجاً يعاني من أزمة رزق، أو فتى أو فتاة يعانيان من أزمة زواج، أو مواطناً عاطلاً عن العمل؛ لأنه إذا كان عطله بسبب عدم رأس المال زوده بيت المال بما يعينه على العمل، وإن كان لا يجد فرصة العمل فإن قانون الإحياء والإعمار وحياسة المباحات يوفر له الفرصة المطلوبة، فإن الإسلام رفع الآصار والأغلال والقيود التي يفرضها الاستبداد أو الجاهلية على الناس، قال عز وجل في أوصاف رسول الله ﷺ: {يضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم}^(٢) وفي الحديث الشريف: ((الأرض لله ولمن عمرها))^(٣).

وقد حث الإسلام كما في متضافر الآيات والروايات على العمل. يقول سبحانه: {وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون}^(٤) و: {كل

(١) عوالي اللآلي: ج ١ ص ٢٢٢ ح ٩٩ .

(٢) سورة الاعراف: الآية ١٥٧ .

(٣) الكافي: ج ٥ ص ٢٧٩ ح ٢ .

(٤) سورة التوبة: الآية ١٠٥ .

امرئ بما كسب رهين^(١) وفي الحديث : ((الكاد على عياله كالمجاهد في سبيل الله))^(٢) وفي قرب الاسناد عن مولانا امير المؤمنين عليه السلام : ((من وجد ماء وتراباً ثم افتقر فأبعده الله))^(٣) وفي حديث آخر أن الرسول الأعظم عليه السلام كان إذا رأى أحداً سأل عن عمله ، فإن قيل لا عمل له قال (صلى الله عليه وآله) : ((سقط من عيني))^(٤).

وفي حديث آخر أنه عليه السلام رأى يداً عاملة قد أثر فيها العمل فقبلها وقال عليه السلام : ((هذه يد لاتمسها النار))^(٥) وفي حديث آخر أوحى الله تعالى إلى داود عليه السلام : ((انك نعم العبد لولا أنك تأكل من بيت المال ولا تعمل بيدك شيئاً. قال : فبكى داود عليه السلام ... فكان يعمل كل يوم درعا فيبيعها بالف درهم ، فعمل عليه السلام ثلاثمائة وستين درعا فباعها بثلاثمائة وستين ألفاً ، واستغنى عن بيت المال))^(٦) إلى غير ذلك من الأحاديث المتضاربة والمعضودة بالآيات الشريفة الدالة على محبوبية العمل والكدح لأجل كرامة الإنسان وعيشته الطيبة لنفسه ولأسرته.

كما يجب على الدولة الإسلامية أن لا تفرق بين مسلم ومسلم ، فكل مسلم في البلد الإسلامي له كل الحقوق كما عليه كل الواجبات ، فلا تنظر الدولة إلى الجنسية واللون واللغة وسائر الفروق التي جاء بها الاستعمار لتفريق المسلمين ، بل تعمل بمقتضى قوله عز وجل : ﴿إن هذه أمتكم أمة واحدة وأنا

(١) سورة الطور: الآية ٢١.

(٢) الكافي: ج ٥ ص ٨٨ ح ١.

(٣) قرب الاسناد: ص ١١٥ ح ٤٠٤.

(٤) مستدرک الوسائل: ج ١٣ ص ١١ ح ١٤٥٨١ باب (٢) من ابواب كتاب التجارة .

(٥) اسد الغابة: ج ٢ ص ٢٦٩ .

(٦) البحار: ج ١٤ ص ١٣ ح ٢١ ؛ الكافي: ج ٥ ص ٧٤ ح ٥ .

ربكم فاعبدون^(١) وبقوله عز وجل: {إن أكرمكم عند الله أتقاكم}^(٢) وبقوله (صلى الله عليه وآله): ((لا فضل لعربي على عجمي، ولا عجمي على عربي، ولا أحمري على أسود، ولا أسود على أحمري إلا بالتقوى))^(٣).

المسألة الثالثة: في التطبيق التدريجي للقوانين

إن ما ذكره من تطبيق القوانين الشرعية ليس المراد منه التطبيق الفوري الدفعي من دون دراسة وتخطيط، بل ينبغي وضع خطة مناسبة مع تدريجية معقولة لإرجاع القوانين الإلهية إلى الحياة حتى يتم التطبيق خالياً من المضاعفات والمشاكل والأزمات، فلا مانع من عدم الهدم السريع إذا اضطرت الدولة إلى عدم التسريع في التطبيق نظراً للأهم والمهم. ومن المعروف أن رسول الله ﷺ تدرج حسب أمر الله سبحانه في بيان الأحكام، وبعد فهم عدم الخصوصية لمسألة بيان الأحكام وضميمة كونه أسوة وقدوة لنا يمكن التمسك بمثله على إثبات إمكان اتباع الدولة للسياسة الاقتصادية التدريجية التي تدرس الإمكانيات مع الفرص المناسبة، مع وضع الخطة التدريجية في التطبيق مضافاً إلى ما يقضي به العقل وجرت عليه سيرة العقلاء في التنمية والإصلاح.

المسألة الرابعة: في جواز تحديد أسعار السوق

الظاهر أن الاستفادة من الأدلة أن التسعير بمقتضى حكمه الأولي هو الحرمة والمنع، وقد ادعى في مفتاح الكرامة الإجماع على حرمة^(٤)، وقامت عليه

(١) سورة الانبياء: الآية ٩٢ .

(٢) سورة الحجرات: الآية ١٣ .

(٣) البحار: ج ٢٢ ص ٣٤٨ ح ٦٤؛ وج ٧٣ ص ٣٥٠ ح ١٣؛ انظر تحف العقول: ص ٣٠؛ كنز العمال: ج ٣ ص ٩٣ ح ٥٦٥٢؛ الميزان في تفسير القرآن: ج ١٨ ص ٣٣٤ .

(٤) مفتاح الكرامة: ج ٨ ص ١٨٦ .

الأخبار المتواترة^(١)، كما في السرائر^(٢) والمبسوط^(٣) والنهاية^(٤)، لكن إذا سبب التجار إجحافاً أو غبناً أو إضراراً بالناس فمقتضى الحكم الشرعي هنا هو التدخل لرفع الظلم والفساد، ومن الواضح أن رفع الظلم قد يتم بواسطة إجبارهم على البيع ليكثر العرض في السوق، وكثرة العرض يوجب انخفاض الأسعار، ويمكن أن يكون بواسطة تشجيع التجار الآخرين لأجل التنافس الحر بما يخفض الأسعار، ويمكن بوسائل أخرى، فإذا لم تنفع حينئذٍ يمكنها وضع التسعيرة على ما ستعرفه من وجوه الجمع بين الأدلة.

ولعلّ من هنا قال في المقنعة: وله أن يسعرها على ما يراه من المصلحة، ولا يسعرها بما يخسر أربابها فيها^(٥). وفي الوسيلة: ولو لم يبعه أجبر على البيع دون السعر إلا إذا تشدد، فإن خالف أحد في السوق بزيادة أو نقصان لم يعترض عليه^(٦). وفي الدروس: ولا يسعر عليه إلا مع التشدد^(٧).

والظاهر أن المراد من التشدد هنا هو المبالغة في زيادة السعر بما يوجب الإجحاف، ومن هنا قال في مفتاح الكرامة ناسباً ذلك إلى الوسيلة والمختلف والإيضاح والدروس واللمعة والمقتصر والتنقيح أنه يسعّر عليه إن أجحف في الثمن^(٨)، وبذلك يجمع بين الأدلة الواردة الدالة على اجتناب النبي ﷺ لوضع

(١) التهذيب: ج ٧ ص ١٦١ - ١٦٢ ح ٧١٣.

(٢) السرائر: ج ٢ ص ٢٣٩.

(٣) المبسوط: ج ٢ ص ١٩٥.

(٤) النهاية: ج ٢ ص ١١٤ - ١١٥.

(٥) المقنعة: ص ٦١٦.

(٦) الوسيلة: ص ٢٦٠.

(٧) الدروس: ج ٣ ص ١٨٠.

(٨) مفتاح الكرامة: ج ٨ ص ١٩١.

التسعير^(١) وبين الأدلة الأخرى الناهية عن الضرر وما أشبهه. فإن الذي يلحظ كلا الطائفتين من الأدلة يجد أن العنوان الأولي في الأسواق هو حرية السوق وحرية التعاقد واحترام الملكية ومشروعية المنافسة في الظروف الطبيعية المعتادة بلا ظلم ولا إجحاف، كما أن مقتضى الأصل الأولي هو عدم سلطة إنسان على إنسان، وهذا يقتضي الاقتصار على الحد الأدنى من تدخل الإدارة في شؤون الفرد والجماعة، وهو ما يبينه لك من الإشراف والرقابة.

وأما الأدلة الثانية فناظرة إلى دليل السلطنة، وتقييد حدودها، ومنع الإنسان من التصرف في ماله أو نفسه بما يحجب أو يضر الآخرين.

وعليه فإذا سبب البائع أو التاجر أو جماعة التجار الإجحاف والظلم أو الإضرار أو الغبن وجب الوقوف أمام ذلك لتقدم أدلتها على دليل السلطنة، ومقتضى الجمع بينها هو جواز تدخل الدولة لوضع التسعيرة ولكن بقدر الضرورة لا أكثر.

وعليه فإنه لا يجوز وضع التسعيرة إلا من باب آخر الحلول، وليس أولها؛ بداهة أن حرمة مال المؤمن كحرمة دمه^(٢)، والناس مسلطون على أموالهم بحكم الشرع والعقل^(٣)، ولا يجوز التصرف في أموالهم إلا بإذنتهم^(٤) أو بمقتضى التجارة عن تراض^(٥)، فلا يجوز الإجبار بأكثر من الضرورة الاجتماعية التي يحكم

(١) التهذيب: ج ٧ ص ١٦١ - ١٦٢ ح ٧١٣؛ الوسائل: ج ١٧ ص ٤٣٠ ح ٢٢٩١٧ باب ١ من ابواب اداب التجارة .

(٢) عوالي اللآلي: ج ٣ ص ٤٧٣ ح ٤ .

(٣) عوالي اللآلي: ج ١ ص ٢٢٢ ح ٩٩ .

(٤) المصدر نفسه: ج ٣ ص ٤٧٣ ح ١ .

(٥) اشارة لقوله تعالى: { الا ان تكون تجارة عن تراض } سورة النساء: الآية ٢٩ .

برعايتها العقل والشرع ، وهذه الضرورة ربما ترتفع بالأمر بإخراج المتاع وعرضه على الناس فقط ، وحينئذٍ لا يجوز الانتقال إلى المرحلة الثانية .
وربما يواجه الحاكم إجحاف المالك بما يعسر على المجتمع تحمله ، فيمنعه عن الإجحاف والإضرار فقط ، ولا يضع عليه التسعيرة ، وبعد ذلك لا يجوز الانتقال إلى المرحلة الأشد ، كما ربما يمكن تشجيع حالة التنافس وتكثير العرض في الأسواق بما بطبعه الأولي يقتضي تخفيض الأسعار ، ومعها أيضاً لا يجوز الانتقال إلى مرحلة أشد ، فإذا لم يتمكن الحاكم من وضع معالمة للإجحاف والظلم بطرق تتسم بغير الإجبار على التسعيرة حينئذٍ يتمكن من وضع التسعيرة .
أما إذا واجه تعنتاً من المالك واستبداداً وعصياناً لأوامره الناجمة من الأدلة الشرعية فهل يتمكن من التدخل بنفسه في بيع الأمتعة المحتكرة التي يراد لها زيادة الأسعار أم لا ؟ فيه احتمالان ، والظاهر أن جملة الروايات الواردة في المنع من التسعير ناظرة إلى الموارد الغالبة المتعارفة ، ولا تصل فيها النوبة إلى تسعير الحاكم ، بل تنحل المشكلة بمجرد عرض المتاع وكثرته في السوق ، وأما لو استبدد المحتكرون وأرادوا زيادة الأسعار ولم يستجيبوا لقرار الحاكم فحينئذٍ يجوز له التدخل للمنع من ذلك ، ولعلّ هذا ما يظهر من المسالك والروضة والجواهر وغيرها من كتب الفقه^(١) ، ولعلّ ما ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام في كتابه إلى مالك الأشتر ما يؤكد ذلك^(٢) .

المسألة الخامسة: في بيت المال وبيان مصارفه

المستفاد من الأخبار والتاريخ أن بيت المال كان مكاناً كبيراً تجمع فيه أموال

(١) مسالك الافهام: ج ٣ ص ١٩٣ ؛ الروضة البهية: ج ٣ ص ٢٩٩ ؛ الجواهر: ج ٢٢ ص ٤٨٥ ؛
المختلف: ج ٥ ص ٧٢ مسألة ٣٤ .

(٢) نهج البلاغة: ص ٤٢٦ الكتاب ٥٣ .

الدولة من الخمس والزكاة والجزية والخراج وغيرها ، سواء كانت بعنوان أموال نقدية أو عينية ، كالأغنام والابل والأبقار والتمور وسائر الغلات ، ويجب على الحاكم أن يقسم بيت المال إلى ثلاثة أقسام :

الأول: رواتب موظفي الدولة ، كما جعل رسول الله ﷺ راتباً لأسيد حينما جعله حاكماً على مكة ، وكان عمر يعطي الراتب لكل من سلمان حينما ولاه المدائن وعمار حينما أرسله إلى الكوفة^(١) ، كما فصل الفقهاء مسألة رزق القاضي من بيت المال^(٢) بما قد يكفي في إثبات المطلب هنا .

الثاني: ضرورات الدولة ، كمصارف الجهاد وغيرها ، كما كان رسول الله ﷺ وأمير المؤمنين ﷺ يجعلان قسماً من بيت المال لذلك ، وقد قسم رسول الله ﷺ غنائم حنين تقسيماً مختلفاً على ما ورد في التاريخ ؛ لأن ضرورة الدولة تقتضي ذلك الاختلاف حينها^(٣) .

الثالث: حاجات الناس ، وقد ورد في الأخبار أن مولانا أمير المؤمنين ﷺ قال حينما رأى النصراني المكفوف يتصدق من الناس : ((انفقوا عليه من بيت المال))^(٤) وإذا بقي في بيت المال شيء وكان غالباً ما يبقى قسمه الحاكم بين المسلمين بالتساوي ، كما كان يفعله الرسول الأعظم ﷺ ، ثم حرفة عمر باجتهاد خاطيء ، وزاد فيه عثمان حيث وزعه بين عشيرته وقبيلته دون المسلمين^(٥) ، لكن في عهد مولانا أمير المؤمنين ﷺ أرجع مصارفة الزائدة إلى ما

(١) انظر الفقه (كتاب الاقتصاد) : ج ١٠٨ ص ٥٠ .

(٢) انظر الجواهر : ج ٤٠ ص ٥١ .

(٣) انظر الفقه (كتاب الاقتصاد) : ج ١٠٨ ص ٥٠ .

(٤) التهذيب : ج ٦ ص ٢٩٢ ح ٨١١ ؛ الوسائل : ج ١٥ ص ٦٦ ح ١٩٩٩٦ باب ١٩ من ابواب جهاد العدو .

(٥) الفقه (كتاب الاقتصاد) : ج ١٠٨ ص ٥١ .

كانت عليه في عهد رسول الله ﷺ^(١)، والسبب للزوم التقسيم بالسوية بين المسلمين أنهم جميعاً جنود الإسلام، واللازم أن يعطوا بالتساوي، ولذا ورد في زيارة مولانا أمير المؤمنين ﷺ: ((وانت القاسم بالسوية))^(٢).

هذا والظاهر أنه يمكن للدولة الحرة أن تستثمر المال الزائد في التجارة والصناعة، وتوزع الأرباح على الشعب، وهذا يمكن أن يكون نوعاً من المضاربة أو التوكيل أو الشركة، كما يمكن أن يكون نوع عقد جديد على اختلاف الصيغ التي يمكن الرجوع إليها في كيفية التعاقد، حتى يحكم موضوعاً بدخولها في أي عقد من العقود، وبذلك تضمن الدولة أموراً:

أحدها: رفع مستوى الدخل الفردي في البلد.

ثانيها: قطع خطوات كبيرة باتجاه التنمية.

ثالثها: تحقيق مقدار كبير من الأموال تحفظه الدولة لمصارفها المعتادة أو الطارئة.

وبذلك تستغني عن الديون الخارجية والداخلية، كما تستغني عن فرض الضرائب الزائدة عن الحقوق الشرعية التي هي من المحرمات بالعنوان الأولي، لكنه من الواضح أنه لا تتمكن الدولة أن تتصرف هذا التصرف إلا برضا الناس، فيمكنها أخذ موافقة الناس بالتصويت المباشر أو غير المباشر لصرف الزائد من بيت المال في شؤون الاستثمار وتوزيع الأرباح على الأمة بالكيفية التي ذكرناها. هذا والمستفاد من السيرة أن مولانا أمير المؤمنين ﷺ قسم الزائد من بيت

(١) انظر دعائم الاسلام: ج ١ ص ٣٩٢ ح ١٥٤٢؛ الاختصاص: ص ١٥١.

(٢) البحار: ج ١٠٠ ص ٣٦٤ ح ٦.

مال المدينة بالسوية ، فأعطى لكل إنسان ثلاثة دنائير^(١) ، كما قسم بيت مال البصرة لكل إنسان خمسمائة درهم^(٢) ، كما قسم بالسوية في الكوفة فيما جاءه من المال ، حيث جعله سبعة أسباع لكل محلة سبعاً حتى جعل الخبز الذي كان مع المال سبعة أقسام ، ثم أقرع بينها^(٣) ، وكل اسم خرج على واحد من هذه الأسماء أعطاه إياه .

كما ويستفاد أيضاً أنه كان لكل بلد بيت مال ، وكان بيت المال يقسم بين أهالي البلد بالسوية بعد استخراج الوظائف والطوارئ ، ولا يلاحظ في التقسيم بالسوية الغني والفقير وغيرهما ، والتقسيم في كل بلد بحسب ضروراته ، ويدل عليه بالإضافة إلى ما عرفته من سيرة أمير المؤمنين في المدينة والبصرة والكوفة الروايات المتضاربة التي منها ما رواه الهاشمي عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث أنه قال لعمر بن عبيد : ((ما تقول في الصدقة ؟)) فقرأ عليه الآية : (إنما الصدقات للفقراء والمساكين)^(٤) قال : ((نعم ، فكيف تقسمها ؟)) قال : أقسمها على ثمانية أجزاء ، فأعطي كل جزء من الثمانية جزءاً . قال عليه السلام : ((وإن كان صنف منهم عشرة آلاف وصنف منهم رجلاً واحداً أو رجلين أو ثلاثة جعلت لهذا الواحد ما جعلت للعشرة آلاف ؟)) قال : نعم . قال عليه السلام : ((وتجمع صدقات أهل الحضر وأهل البوادي فتجعلهم فيها سواء ؟)) قال : نعم . قال عليه السلام : ((فقد خالفت

(١) روضة الكافي : ص ٦٩ ؛ الوسائل : ج ١١ ص ٨٢ ح ٢٠٠٨٠ باب ٣٩ من ابواب جهاد العدو ، الهامش

(٢) شرح نهج البلاغة : ج ١ ص ٢٥٠ .

(٣) هذا ما رواه صاحب كتاب الغارات : ص ٣٤ حيث قال : ((أتى علياً عليه السلام مال من اصفهان فقسمه ،

فوجد فيه رغيفاً فكسره سبع كسر ، ثم جعل على كل جزء منه كسرة ، ثم دعا امراء الاسباع فاقرع

بينهم ايهم يعطيه اولاً...)) .

(٤) سورة التوبة : الآية ٦٠ .

رسول الله ﷺ في كل ما قلت في سيرته. كان رسول الله ﷺ يقسم صدقة أهل البوادي في أهل البوادي، وصدقة أهل الحضرة في أهل الحضرة، ولا يقسمه بينهم بالسوية، وإنما يقسمه على قدر ما يحضره منهم وما يرى، وليس في ذلك شيء موقت موظف، وإنما يصنع ذلك بما يرى على قدر من يحضره منهم^(١).
والمستفاد من الرواية أمور ثلاثة:

الأول: أن صدقات كل منطقة تصرف لأهلها.

الثاني: أن التقسيم بحسب الأفراد لا بحسب الأصناف، فمثلاً إذا كانت ثمانية دنانير وستة عشر شخصاً أحدهم ابن سبيل وخمسة عشر فقيراً كان يعطي لابن السبيل نصف دينار كأحدهم، لا أنه يعطي ابن السبيل أربعة دنانير باعتبار أنه صنف ويعطي الآخرين كل واحد أقل من نصف دينار باعتبار أنهم صنف.

الثالث: أن التقسيم يتم بحسب الحاجة الفعلية من دون نظر إلى الحاجات المحتملة مستقبلاً، ولعل المستفاد من قوله: ((على قدر من يحضره منهم)) هو ما ذكرناه جمعاً بين الأدلة؛ ولذا مثل له بعضهم بأنه لا يترك شيئاً لليتيم المحتمل أن يحضر بعد ذلك، فإذا لم يحضره يتيم أعطى ما عنده للذين حضروا، ولا يراد ((بمن يحضره)) أن الرسول ﷺ كان يعطي من حضر عنده فقط ممن أتى إلى المسجد مثلاً، بل يعطي بحسب التقسيم للكل لكن من دون ملاحظة أنه سيكون مثلاً في الرقاب مستقبلاً من يحتاج إليه فيترك قسماً من الزكاة له.

وعليه فإن المراد ((بمن يحضره)) التقسيم بحسب الحاجات الفعلية الواقعة، لا بحسب الحاجات المتصورة أو المحتملة.

(١) الكافي: ج ٥ ص ٢٦ - ٢٧ ح ١؛ الوسائل: ج ٩ ص ٢٦٥ ح ١١٩٨٧ باب ٢٨ من ابواب المستحقين للزكاة.

ويدل على ذلك طائفة من الروايات ، منها ما عن ابن غياث قال : سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول : وسئل عن قسم بيت المال فقال : ((أهل الإسلام هم أبناء الإسلام أسوي بينهم في العطاء ، وفضائلهم بينهم وبين الله ، أجعلهم كبني رجل واحد لا يفضل أحدا منهم لفضله وصلاحه في الميراث على آخر ضعيف منقوص)) وقال : ((هذا هو فعل رسول الله صلى الله عليه وآله في بدء أمره))^(١).

وعن أبي إسحاق الهمداني أن امرأتين أتتا علياً عليه السلام عند القسمة إحداهما من العرب والأخرى من الموالي ، فأعطى كل واحدة خمسة وعشرين درهماً وكراً من الطعام ، فقالت العربية : يا أمير المؤمنين ، إني امرأة من العرب وهذه امرأة من العجم ، فقال علي عليه السلام : ((إني لا أجد لبني إسماعيل في هذا الفيء فضلاً على بني إسحاق))^(٢) والظاهر أن جهة التفاضل التي أرادتھا المرأة العربية أن الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله كان من بني إسماعيل وكان منه العرب ، أما بنو إسحاق فكانوا العجم ، وقد ذكره الإمام عليه السلام على سبيل المثال ، وإلا فليس كل اعجمي من بني إسحاق ولا كل عربي من بني إسماعيل ، فتأمل .

هذا وعن دعائم الإسلام عن مولانا أمير المؤمنين عليه السلام أنه أمر عمار بن ياسر وعبد الله بن أبي رافع وأبا الهيثم بن التيهان أن يقسموا مالاً من الفيء بين المسلمين وقال : ((اعدلوا فيه ، ولا تفضلوا أحداً على أحد)) فحسبوا الذي يصيب كل رجل من المسلمين ثلاثة دنانير ، فأعطوا الناس ، فأقبل عليهم طلحة والزبير ومع كل واحد منهما ابنه ، فدفعوا إلى كل واحد منهم ثلاثة دنانير فقال طلحة والزبير : ليس هكذا كان يعطينا عمر؟ فهذا منكم أو عن أمر صاحبكم؟

(١) التهذيب : ج ٦ ص ١٤٦ ح ٢٥٥ ؛ الوسائل : ج ١٥ ص ١٠٦ ح ٢٠٠٧٨ باب ٣٩ من ابواب جهاد العدو

(٢) الغارات : ج ١ ص ٦٤ ؛ الوسائل : ج ١٥ ص ١٠٧ ح ٢٠٠٧٩ باب ٣٩ من ابواب جهاد العدو .

أي علي بن أبي طالب عليه السلام. قالوا: بل هكذا أمرنا أمير المؤمنين عليه السلام ، فمضيا إليه فوجداه في بعض امواله قائماً في الشمس على أجير له يعمل بين يديه ، فقالا : نرى أن ترتفع معنا إلى الظل . قال عليه السلام : ((نعم)) فقالا له : إنا أتينا إلى عمالك على قسمة هذا الفيء فأعطوا كل واحد منا مثل ما أعطوا سائر الناس ، فقال : ((فما تريدان ؟)) قالوا : ليس كذلك كان يعطينا عمر . قال : ((فما كان يعطيكما رسول الله صلى الله عليه وآله ؟)) فسكتا ، فقال عليه السلام : ((أليس كان النبي صلى الله عليه وآله يقسم بالسوية بين المسلمين ؟)) قالوا : نعم . قال : ((أفسنة رسول الله صلى الله عليه وآله أولى بالاتباع عندكما أم سنة عمر ؟)) قالوا : سنة رسول الله صلى الله عليه وآله ، ولكن يا أمير المؤمنين لنا سابقة وعناء وقرابة فإن رأيت أن لا تسوينا بالناس فافعل . قال عليه السلام : ((سابقتكما أسبق أم سابقتي ؟)) قالوا : سابقتك . قال : ((فقرابتكما أقرب أم قرابتي ؟)) قالوا : قرابتك . قال : ((فعناؤكما أعظم أم عنائي ؟)) قالوا : بل أنت يا أمير المؤمنين أعظم عناءً . قال : ((فوالله ما أنا وأجيري هذا في المال إلا بمنزلة واحدة)) وأومى بيده إلى الأجير الذي بين يديه^(١) .

وعن اختصاص المفيد أن علياً عليه السلام ترك التفضيل لنفسه وقرابته على أحد من أهل الإسلام ، فقد دخلت عليه أم هانئ بنت أبي طالب عليها السلام فدفع إليها عشرين درهماً ، فسألت أم هاني مولاتها العجمية فقالت : كم دفع إليك أمير المؤمنين عليه السلام ؟ فقالت : عشرين درهماً ، فانصرفت مسخطة ، فقال عليه السلام لها : ((انصرفي رحمك الله ما وجدنا في كتاب الله فضلاً لإسماعيل على إسحاق))^(٢) .

وفي حديث آخر ولى عليه السلام بيت مال المدينة عمار بن ياسر وأبا الهيثم بن

(١) دعائم الاسلام : ج ١ ص ٣٩٢ ح ١٥٤٢ .

(٢) الاختصاص : ص ١٥١ .

التيهان، فكتب العربي والقرشي والأنصاري والعجمي وكل من في الإسلام من قبائل العرب وأجناس العجم سواء، فأتاه سهل بن حنيف بمولى له أسود فقال: كم يؤتى هذا؟ فقال له أمير المؤمنين عليه السلام: ((كم أخذت؟)) فقال: ثلاثة دنانير، وكذلك أخذ الناس، فقال عليه السلام: ((فأعطوا مولاه مثل ما أخذ ثلاثة دنانير))^(١).

وقد شرح السيد الأستاذ (رضوان الله عليه) في الفقه الاقتصاد ما ورد في الرواية بقوله: إن الإسلام لاحظ أن لا يكون تساوي العجم والعرب والشريف والضيع شعاراً، بل حقيقة في الخارج أنه وإن كان يخسر الوالي بالتقسيم بالسوية جمعاً من الذين يريدون الفضل في العطاء لكنه يربح أكثرية الناس؛ لأن كل الناس يعرفون عدل الإسلام وعدم محاباته، وأنه يلاحظ إعطاء الحق لأهله بدون ملاحظة قوم أو لغة أو ما أشبهه، وبذلك يلتف الناس حول الإسلام ويدخلون في دين الله أفواجا^(٢).

هذا ومن الواضح أن الذي يوجب تفرقة الناس سواء بالامتيازات اللغوية والقبلية أو بالامتيازات الشرفية يوجب تفرق الناس عن الإسلام؛ لأن الناس غير مستعدين أن يروا غيرهم يفضل عليهم بدون مبرر، أو لأن لونه أبيض، أو لغته عربية، أو لأنه شريف عرفاً، فإذا رأوا أن الوالي يعمل بهذه الامتيازات ويفرق بين الناس ويفاضل على هذه الموازين الجاهلية ينفضون من حوله، وبالعكس فيما إذا رأوا الحاكم يرى الميزان الكفاءة ولا يقيم وزناً للأمثال هذه الموازين الجاهلية فإنهم يلتفون حوله، وهذا ما جرت عليه سيرة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، حيث كان ينظر إلى بلال الحبشي وسلمان الفارسي وصهيب الرومي نظرته إلى أبي ذر

(١) مستدرک الوسائل: ج ١١ ص ٩٤ ح ١٢٥٠٢ باب ٣٥ من ابواب جهاد العدو .

(٢) الفقه (كتاب الاقتصاد) : ج ١٠٨ ص ٥٩ .

العربي وعمار مثلاً ، وكان قد تزوّج من مارية المسيحية الأصل و صفة اليهودية الأصل كما تزوج من خديجة العربية الأصل ، وكان ينظر إلى الأسود نظرتة إلى الأبيض وهكذا ، وكانت هذه إحدى أهم أسباب انتصار الإسلام وقوة نفوذه إلى يومنا هذا.

هذا والظاهر أن بيت المال كان يجمع فيه الخمس والزكاة والخراج والجزية بعنوان أنها الحقوق المالية الأولى في الإسلام ، وقد فصل ذلك الفقهاء في باب الخمس والزكاة ، وكذلك في أحكام الأراضي ، وأما الجزية فلأنها الفريضة التي وضعت على الكافر كما وضعت الحقوق من الخمس والزكاة على المسلم فمحلها محل الزكاة والخمس .

والمستفاد من مجموع الأدلة اجتماع هذه الأموال في بيت المال ، وأن يكون كيس الإمام وكيس المسلمين واحدة ، يعطيهم بقدر حاجاتهم والزائد له والناقص عليه ، فإن العرف يفهم من مجموع الأدلة وحدة المخرج وإن كان أحدهما خمساً والثاني زكاة والثالث جزية والرابع خراجاً .

كما أن المستفاد من إباحة المعصومين عليهم السلام صرف الخمس لشيعتهم^(١) هو جواز دخول الخمس في كيس غير السادة على ما استفاده السيد الأستاذ (رضوان الله عليه) منها ، كما في الفقه الاقتصاد ، خلافاً لبعض الفقهاء الذين رأوا لزوم التفريق بين الحقوق وجعل الخمس في كيس والزكاة في كيس وصرف كل حق في موارده الخاصة المقررة^(٢) .

هذا ولا يخفى أن مصرف بيت المال في مثل هذه الأزمنة ليس كمصرف

(١) انظر الوسائل : ج ٩ ص ٥٤٣ - ٥٤٤ باب ٤ من ابواب الانفال .

(٢) الفقه (كتاب الاقتصاد) : ج ١٠٨ ص ٦٥ .

وزارة الاقتصاد والمالية في الدول والحكومات ؛ لأن هذه الوزارات تقوم بشؤون الموظفين ونحوهم ، أما بيت المال فيمكن أن يكون مؤسسة مستقلة وتابعة للحاكم الشرعي ، سواء كان بنحو شورى الفقهاء أو كان الفقيه الجامع للشرائط ، ويمكن أن يكون له فروع في البلاد لجمع الأموال وتوزيعها بحسب المقررات الشرعية في الجمع والتوزيع ، فإذا زاد عن حاجات المنطقة أرسل إلى بيت المال المركزي ، وإذا نقص عن حاجات المنطقة أخذ من بيت المال المركزي ، وبهذا يجمع بين الأدلة ، ويتحقق التكافل الاجتماعي بين عموم المسلمين ، فلا يحدث تمايز أو تفاضل أو طبقة في التعامل .

من وظائف بيت المال

بالإضافة إلى ما عرفت فإن بيت المال يقوم بأمرين آخرين :

الأول: قبول الودائع المادية بدون ربا ، بل بصورة القرض إلى البيت ليصرفه هو في إقراض المحتاجين ، أو بصورة المضاربة لمن يريد العمل ليصرفه هو في إعطاء الطالبين بصورة المضاربة ، أو ليقوم هو بالمضاربة ، وإذا ربح من وراء المضاربتين كان الربح لبيت المال ، وإذا خسر من ورائهما كانت الخسارة على بيت المال .

الثاني: قبول الودائع الوقتية بعنوان الوديعة والعارية ليعطى المال في وقت طلب صاحبه ، فيكون كالجاري في البنوك الحاضرة ، ويقوم البيت بشأن آخر مهم جداً هو الاتصال المالي بكل البلاد الإسلامية ليكون كالسوق المشتركة بين المسلمين ، فمثلاً يكون من العراق التمر ، ومن مصر القطن ، ومن أندونيسيا البن ، وهكذا ، ويكون بيت المال واسطة للتبادل التجاري ضمن خطط مدروسة ليغطي حاجات المجتمع الإسلامي بكافة شرائحه من دون وساطة الأجانب أو

الشركات الغربية وما أشبه ذلك ، وبذلك تكون هذه خطوة لاستقلال الاقتصاد الإسلامي عن الاقتصاد الغربي ، ويرفع من هيمنة الاستعمار على المسلمين ، كما تكون خطوة كبيرة جداً في اتجاه الاكتفاء الذاتي .

المسألة السادسة: في الموارد المالية للدولة الإسلامية وتعيين مصارفها
لا يخفى أن التكافل الاجتماعي من ثوابت الشريعة الإسلامية التي يجب على الدولة أن تسعى لتحقيقه ، وهو من موارد الوجوب الكفائي في مجالات كثيرة من حاجات الفرد والمجتمع ؛ إذ لا يجوز من الناحية النظرية التشريعية أن تكون في المجتمع المسلم أسرة أو شخص لا يجدان كفايتهما من الحاجات الحيوية بحسب المستوى المتعارف في المجتمع ، وقد وضع الإسلام نظاماً مالياً حقوقياً يضمن هذا التكافل .

فأول تكليف في الحقوق المالية هو وجوب الخمس والزكاة ، وكلاهما أمر مالي يأخذه الإسلام ممن له مال خاص ليصرفه عادة في أمرين :

الأول: في مصالح المسلمين .

الثاني: في الفقراء والمعوزين .

والخمس يتعلق بأمر سبعة هي :

(١) غنائم دار الحرب .

(٢) أرباح المكاسب .

(٣) الغوص .

(٤) الكنوز .

(٥) الحلال المختلط بالحرام .

٦) في أرض الذمي التي اشتراها من مسلم.
٧) المعدن.

والزكاة تتعلق بأشياء تسعة هي: الغلات الأربع أي الحنطة والشعير والتمر والزبيب، والأنعام الثلاثة أي الإبل والبقر والغنم، والنقدان أي الذهب والفضة. والخمس عشرون في المائة، والزكاة أعلاها العشرة في المائة، وهو فيما سقت السماء من الغلات، وأدناها الواحد في المائة نصاب الشياه؛ إذ في كل أربعين شاة شاة واحدة، وهذان الحقان يشكلان العمود الفقري للمالية الإسلامية، وعادة ما يشكلان ربع الموارد، أي إذا جمعنا الخمس والزكاة معاً يصبح في الميزانية العامة ما يقارب الخمس والعشرين في المائة.

هذا ويقسم الخمس إلى قسمين: الأول للإمام المعصوم عليه السلام ونائبه في عصر الغيبة، وهذا ما يسمى بسهم الإمام، الثاني لذرية رسول الله صلى الله عليه وآله ويسمى بسهم السادة، وقد ورد ذكر ذلك في الآية الشريفة في قوله عز وجل: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنْ مَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ اللَّهَ خَمْسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ﴾^(١) فما كان لله والرسول والإمام المعصوم هو سهم ذوي القربى، أي قربي الرسول صلى الله عليه وآله، ويسمى بسهم الإمام، ويعطى له في حالة حضوره، وفي حالة غيبة الإمام عليه السلام يعطى إلى نائبه وهو الفقيه الجامع للشرائط ليصرفه في مصالح المسلمين، وما كان لليتامى المعوزين والفقراء المساكين وأبناء السبيل المنقطعين يسمى بسهم السادة، ويصرف في مصرف هؤلاء ممن لا يقدر على العمل ولا وارد له.

وأما الزكاة فتقسم إلى ثمانية أقسام كما ذكرت الآية الشريفة مواردتها في

(١) سورة الانفال: الآية ٤١ .

قوله تعالى: {إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم والغارمين وفي الرقاب وفي سبيل الله وابن السبيل} (١) فإن الأول: الفقير ويراد به من له حاجة لا يتمكن من سدها، والثاني: المسكين، وهو من أفعده الفقر وأسكنه عن فعل شيء، فهو أسوأ حالاً من الفقير، والثالث: وهو العامل عليها أي من يجبي الزكاة للإمام المعصوم عليه السلام أو الفقيه الجامع للشرائط، والرابع: المؤلفة قلوبهم، وهم الكفار؛ إذ يعطون المال لأجل تقريبتهم إلى الإسلام، ويشمل أيضاً المسلم الضعيف الإيمان، فيعطى المال لأجل تقوية إيمانه، والخامس: الغارمون، وهم الذين لهم دين لم يصرفوه في عصيان الله، ولا يقدرّون على أدائه أحياء كانوا أو أمواتاً، كما ليس لهم ما يصرفه الورثة في أداء ديونهم، السادس: الرقاب، وهم العبيد الذين هم تحت الشدة من جهة الأسياد، فيشترون من الزكاة ويعتقون، السابع: وهو في سبيل الله عزوجل، والمراد به كل ما كان فيه مصلحة للإسلام والمسلمين مما ينطبق عليه عنوان سبيل الله سبحانه، والثامن: هو ابن السبيل، والمراد به من انقطع في السفر فلا يجد ما يوصله إلى أهله.

وأما المال الثالث الذي يأخذه الإسلام ابتداءً وبحسب الحكم الأولي هو الجزية، وهي تؤخذ من الكفار في مقابل الخمس والزكاة اللذين يؤخذان من المسلمين، وإنما سمي هذا المال جزية لأن معناها الاقتطاع، وفيه نوع ضغط نفسي أو اجتماعي أو ادبي؛ لأن الزكاة معناها النمو، والخمس معناه الجزء من المال، وأما الجزية فمعناها القطع من الكافر، وكأن ماله لا احترام له فيقطع منه، وهذا نوع من الضغط كسائر الضغوط المخرجة لأجل أن يرجع عقلاؤهم إلى أنفسهم،

(١) سورة التوبة: الآية ٦ .

ويلتفتوا إلى بطلان عقائدهم بواسطة فتح الحوار مع المسلمين ، فبالحوار يتوصلوا إلى أن عقيدتهم خرافة ، وان نظامهم ليس صحيحاً ، ولو كانوا من المنصفين لتوصلوا إلى احقية الإسلام وصحة عقيدته وعدالة نظامه ، ويكون لهم الداعي في الإيمان بالإسلام.

هذا والذي ربما نستظهره تبعاً للسيد الأستاذ (أعلى الله مقامه الشريف) في كتاب الجهاد من الفقه أن الجزية تؤخذ من سائر الكفار أيضاً حتى وإن لم يكونوا من أهل الكتاب ، إذ لا دليل يعتمد عليه في لزوم تخيير سائر الكفار بين القتل والإسلام^(١) ، وعلى هذا فالإسلام يأخذ من المسلمين الزكاة والخمس ومن الكفار الجزية ، وذلك في مقابل توفير الحماية لهم والقيام بمصالحهم ، وقدر الجزية كما يقرره الإسلام بدون أن تؤخذ من النساء والأطفال والرهبان والمقعدين والفقراء منهم ، بحسب ما يراه الحاكم الشرعي من المصلحة.

وفي صحيح زرارة قلت لأبي عبد الله عليه السلام : ما حد الجزية على أهل الكتاب؟ وهل عليهم في ذلك شيء موظف لا ينبغي أن يجوزوا إلى غيره؟ فقال : ((ذلك إلى الإمام ان يأخذ من كل إنسان ما شاء على قدر ماله بما يطيق))^(٢). هذا ولا يخفى أنه لا خمس ولا زكاة على الكافر ، كما يدل عليه ما رواه ابن مسلم عن الصادق عليه السلام في حديث قال : ((وليس للإمام أكثر من الجزية))^(٣). وأما المال الرابع الذي تأخذه الدولة هو الخراج والمقاسمة ، وهما ليسا شيئين وإنما شيء واحد باسمين وباعتبارين ، وهو ما تأخذه الدولة في قبالة إجارة الأراضي المفتوحة لمن استأجرها منها.

(١) الفقه (كتاب الجهاد) : ج ٤٨ ص ٢٨ - ٣٠ .

(٢) الكافي : ج ٣ ص ٥٦٦ ح ١ ؛ الوسائل : ج ١٥ ص ١٤٩ ح ٢٠١٨٥ باب ٦٨ من ابواب جهاد العدو .

(٣) المصدر نفسه .

وعليه فإن قدرت الدولة مقداراً خاصاً من المال في مقابل الإجارة سمي ذلك خراجاً؛ لأنه خرج من كيس الزارع ونحوه إلى كيس الدولة، وإن قدرت الدولة نسبة خاصة ولم تعين مقدارا كالثلث والربع والنصف من الأرباح سمي حينئذٍ مقاسمة؛ لأن الدولة والعامل يتقاسمان الربح.

في حرمة الضرائب

عرفت أصل الحقوق المالية والموارد المنصوص عليها في الإسلام بمقتضى الحكم الأولي، وبعد هذه الحقوق فقد حرم الإسلام الضرائب الزائدة على ما ذكر التي تضعها الدول على الناس بعناوين مختلفة، فلا يجوز للدولة وضع الضرائب من ناحية الحكم، بل لاجابة الى وضع الضريبة من ناحية الموضوع؛ لأن الدولة الإسلامية تقوم على نظام عادل ومتوازن في سلطاتها ودوائرها بحيث ينتفي الموضوع للحاجة إلى الضرائب، ولذا قلنا فيما سبق: إن مصارف الدولة الإسلامية قليلة جداً، فلا تحتاج معها إلى وضع الضرائب، وذلك لأنها:

أولاً: توفر للناس كل الحريات الممكنة فلا حاجة لها لمزيد من الدوائر والموظفين لتطبيق القرارات والقوانين وإجراء الروتين الكثير في المجتمع الذي في مجموعها تشكل كتباً وحنقاً للجميع.

ثانياً: أن الدولة تشتغل بالتنظيم الاجتماعي وإقامة العدل وإعطاء الحوائج الضرورية والتقدم بالأمة إلى الأمام، فتترك التجارات والصناعات والزراعات وغيرها للأمة، فلا تحتاج إلى موظفين كثيرين يستهلكون المال، ويقومون بهذه العمليات.

ثالثاً: أن إيمان الناس بالله تبارك وتعالى واليوم الآخر يوجب استقامتهم، مما يجعل الدولة في غنى عن تكثير أجهزة الشرطة، كما أن الدولة العادلة تتجرد

عن الغموض والكبرياء الموجب لصرف الكثير من المبالغ لأجل تظاهرها بالقوة ، كما أن الإسلام يحرم الجاسوسية والتجسس ومراقبة الناس ، ومعها تبطل الحاجة إلى الكثير من أجهزة المخابرات والأمن على ما يعبرون عنه ، والذين عادة ما يثقلون خزائن الدول بما يضرها كثيراً.

رابعاً: أن أفراد الدولة من مسؤولين وموظفين يعيشون عيشة بسيطة مساوية لعموم الأمة ، فلا تشريفات زائدة لهم تستنفذ المال ، ولا إسراف ولا تبذير في الصرف ، وبعد هذا وذاك لا تبقى حاجة إلى وضع الضريبة ، وعلى فرض الحاجة في الطوارئ والاستثناءات فإنه يحق للدولة وضع الضريبة لكن مؤقتاً ؛ لأنه ضرورة ، وهي تقدر بقدرها ، كما ورد ان مولانا أمير المؤمنين عليه السلام اخذ الزكاة من الفرس ، وجعل بعض الأئمة عليهم السلام في بعض السنين خمسين مكان خمس واحد^(١).

هذا بالإضافة إلى أنه في الطوارئ وخصوصاً في مثل الحروب والكوارث يجب على عموم المسلمين الجهاد بالأنفس والأموال ، وهذا ما يكفي عن وضع الضريبة ، ومن الواضح أن القدر الذي تحتاج إليه الدولة في غير حالة الاضطرار احتياجاً لأجل موظفيها القليلين والمصالح العامة كالشوارع والجسور والمدارس ولأجل المصالح الخاصة كالفقراء والمحتاجين ليس أكثر من ربع وارد الناس على الأغلب ، وإنما قلنا : ((على الأغلب)) لأن ربع الوارد ليس على كل الوارد ؛ إذ ليس الزكاة على غير التسعة ، كما ليس الخمس على غير السبعة ؛ ولذا ورد في الأحاديث الشريفة كفاية ضرائب الإسلام لحاجات الدولة والمجتمع . ففي صحيح محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث قال : ((إن الله فرض

(١) انظر الفقه (كتاب الاقتصاد) : ج ٢ ص ٤٣ .

للفقراء في أموال الأغنياء ما يسعهم ، ولو علم أن ذلك لا يسعهم لزداهم ، إنهم لم يؤتوا من قبل فريضة الله ، ولكن أوتوا من منع من منعهم حقهم ، لا مما فرض الله لهم ، ولو أن الناس أدوا حقوقهم لكانوا عاشرين بخير))^(١).

وعن معتب مولى الصادق عليه السلام قال : قال الصادق عليه السلام : ((إنما وضعت الزكاة اختباراً للأغنياء ، ومعونة للفقراء ، ولو أن الناس أدوا زكاة أموالهم ما بقي مسلم فقيراً محتاجاً ، ولا استغنى بما فرض الله له ، وإن الناس ما افتقروا ولا احتاجوا ولا جاعوا ولا عروا إلا بذنوب الأغنياء ، وحقيق على الله تعالى أن يمنع رحمته من منع حق الله في ماله))^(٢).

وبذلك يظهر حرمة أخذ الجمارك والمكوس التي تسمى في الأخبار بالعرش ؛ لأنه كان يؤخذ العشر من الأموال في ذلك الزمان ، ولذا يجب على الدولة الإسلامية رفع مثل هذه الضرائب. نعم إذا كان في رفع الحجر لدخول البضائع الأجنبية أو خروج البضائع خوف تحطم اقتصاد الإسلام بسبب الهيمنة الأجنبية أو بسبب الضعف والاختلاف الاقتصادي أو غير ذلك من الأضرار الكبيرة كان اللازم على الحاكم الإسلامي المنع من ذلك ؛ لأنه المكلف بعدم تضرر المسلمين ، فإن أمكن ذلك الرفع بالتعزير كان مقديماً ، لأن المحرمات فيها التعزير ، وإن لم يمكن بالتعزير فالظاهر أن للحاكم حق الحبس أو المصادرة ، وجعل الضريبة عليه من باب الأهم والمهم ، لكن كل هذه العقوبات ينبغي أن تكون بقدرها ومؤقتة ؛ لأنها ضرورات ، وإنما قلنا بجواز السجن لأن المستفاد من روايات السجن المختلفة التي ذكرها الفقهاء في باب القصاص أن على الحاكم

(١) الكافي : ج ٣ ص ٤٩٦ - ٤٩٧ ح ١ ؛ الوسائل : ج ٩ ص ١٠ ح ١١٣٨٨ باب ٦ من ابواب ما تجب فيه وما ..

(٢) الوسائل : ج ٩ ص ١٢ ح ١١٣٩٢ باب ١ من ابواب ما تجب فيه وما ..

الحبس إذا رآه رادعاً أو موجباً لأداء الحق ؛ ولذا ذكر الفقهاء حبس الحاكم للقاتل حتى يأتي الولي الغائب أو نحو ذلك، مع أنه ليس فيه نص بالخصوص^(١)، إلى غير ذلك من الموارد التي ذكرت في الروايات^(٢) والفتاوى^(٣).

وأما المصادرة وجعل الضريبة فلأن الإضرار يعطي للحاكم حق الإلتلاف والمصادرة، وجعل الضريبة أهون، فيفهم منه بالفحوى والألوية، كما هدم رسول الله ﷺ مسجد ضرار وذلك لإضراره^(٤)؛ ولذا سمي بمسجد الضرار، كما أمر الأنصاري بأن يقلع شجرة سمرة ويرمي بها وجهه^(٥) مع أن قيمتها مقلوغة قليلة جداً بالنسبة إلى قيمتها مغروسة، إلى غير ذلك.

لكن من الواضح أن الحكم بذلك ليس أولياً، بل هو حكم اضطراري ثانوي، والضرورات تقدر بقدرها، ومن مسائل المكوس يعرف البحث في سائر الضرائب التي تضطر الدولة أحياناً إلى وضعها، فإنها أيضاً ينبغي أن تخضع إلى الضرورات التي تقدر بقدرها. هذا وللسياسة الاقتصادية في الدولة الإسلامية موارد ومسائل كثيرة أعرضنا عن ذكرها لضيق المجال.

المسألة السابعة: في وجوب التنمية الاقتصادية

يجب على الدولة السعي للتنمية الاقتصادية فكراً وعملاً؛ لأنه من مصاديق علو الإسلام والمسلمين، ونفي السبيل عنهم، كما أنه من مصاديق

(١) الفقه (كتاب الاقتصاد) : ج ١٠٨ ص ٣٣-٤٦ .

(٢) انظر الوسائل: ج ٢٩ ص ١٦٠ ح ٣٥٣٧٨ باب ١٢ من ابواب دعوى القتل ؛ والمصدر نفسه: ج ٢٧ ص ٣٠٠ باب ٣٢ من ابواب كيفية الحكم .

(٣) المختلف: ج ٨ ص ٤١٥ .

(٤) مجمع البيان: ج ٥ ص ٧٣ تفسير الآية ١٠٧ من سورة التوبة .

(٥) الفقيه: ج ٤ ص ٢٤٣ ح ٧٧٧ .

القوة التي أمرنا بالاستعداد والتهيئة لإيجادها في المجتمع المسلم ، فضلاً عما يترتب عليه من امثال للأحكام الواجبة من قبيل حفظ النفوس والإنفاق على العيال ، وتحقيق الكرامة والاحترام بين الناس ، وتتمكن الدولة من تحقيق ذلك إذا هيأت الفرص الكافية للشباب والطاقات المفكرة من دراسة الفكر الاقتصادي ، والحث عليه في المدارس والجامعات ومراكز الدراسات ، وإيجاد التطلعات نحو بناء نظام المجتمع والدولة على الاقتصاد الحر من جهة ، ووضعت خطاً عملياً مدروسة للمضي في اتجاه التنمية والاكتفاء الذاتي في المجالات الزراعية والصناعية والتجارية وغيرها ، ويجب في مثلها الرجوع إلى أهل الخبرة كما هو الشأن في كل موضوع مستنبط أو خفي ، وهذا بحث طويل لا يسعنا بيانه هنا^(١). لكننا يمكن الإشارة إلى بعض المبادئ الأولية التي لها أهميتها في التنمية.

(١) يمكن لمن أراد التفصيل أن يرجع إلى الكتب المفصلة في هذا المجال من قبيل الفقه الاقتصادي ، والفقه طريق النجاة للمرحوم السيد الشيرازي (قدس سره) ، والاقتصاد الإسلامي للمرحوم السيد حسن الشيرازي (رضوان الله عليه) ، وكتاب اقتصادنا ، وكذلك البنك اللاربوي في الاسلام للمرحوم السيد الصدر (رضوان الله عليه) وغيرها.

هذا فضلاً عن كتب الفقه المعهودة التي ألف فيها فقهاء الإسلام أبواباً متعددة مستنبطة من الأدلة الأربعة من أمثال كتاب التجارة والإجارة والرهن والمضاربة والمزارعة والمساقاة والقرض والهبة والصلح والعارية والشركة والضمان والحوالة والوكالة والكفالة وغير ذلك مما يرتبط بإدارة العقود الاجتماعية التي تقوم الاقتصاد في البلد.

عوامل التنمية الاقتصادية

تتوقف التنمية الاقتصادية على أمور:

الأول: عمارة الأرض وإحيائها

فإن الإنسان مأمور من قبل الباري عز وجل بعمارة الأرض وإصلاحها وإحيائها من دون أن يمنعه مانع، حيث قال عز وجل: {هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها} ^(١) والاستعمار هنا بالمعنى اللغوي أي العمارة بالكسر، وهو نقيض الخراب ^(٢) والاستعمار جعل القادر يعمر الأرض، ومعناه هنا: أأمركم بعمارته بما تحتاجون إليه من المساكن والزراعات وغرس الأشجار ^(٣).

وعن الإمام أمير المؤمنين عليه السلام في حديث أنه قال: ((إن معاش الخلق خمسة: الإمارة والعمارة والتجارة والإجارة والصدقات - إلى أن قال - : وأما وجه العمارة فقولته تعالى: {هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها} فأعلمنا سبحانه أنه قد أمرهم بالعمارة ليكون ذلك سبباً لمعايشهم بما يخرج من الأرض)) ^(٤).

(١) سورة هود: الآية ٦١ .

(٢) مفردات الفاظ القرآن الكريم: ص ٣٥٩ (عمر) ؛ مجمع البحرين: ج ٣ ص ٤١٥ (عمر) .

(٣) مجمع البيان: ج ٥ ص ٢٩٧ تفسير الآية ٦١ من سورة هود .

(٤) الوسائل: ج ١٩ ص ٣٥ ح ٢٤٠٩٣ باب ٣ من ابواب كتاب المزارعة والمساقاة .

الثاني: العمل

دعا الإسلام إلى الكد والكدح والعمل دعوة أكيدة، وحثّ عليها، بل وأبغض الكسل والتكاسل كما في متضافر الأخبار، فعن رسول الله ﷺ: ((ملعون ملعون من ألقى كله على الناس))^(١) وقد عرفت أن اللعنة ظاهرة في الحرمة، وفي الحديث الشريف المروي عن الإمام الباقر ﷺ: ((أني أجدني أمقت الرجل يتعدّر عليه المكاسب فيستلقي على قفاه، ويقول: اللهم ارزقني ويدع أن ينتشر في الأرض ويلتمس من فضل الله، والذرة تخرج من جحرها تلتمس رزقها))^(٢).

وفي حديث عن الصادق ﷺ: ((لا تكسلوا في طلب معاشكم، فإن آباءنا قد كانوا يركضون فيها ويطلبونها))^(٣).

هذا وقد حث الإسلام على التجارة بشكل كبير، وفي الأخبار: ((البركة عشرة أجزاء: تسعة أعشارها في التجارة))^(٤)، وقد ندب إلى العمل والسعي والاشتغال لكل ما يفيد ذلك، فعن الرسول الأعظم ﷺ: ((العبادة سبعون جزءاً أفضلها طلب الحلال))^(٥) وعن الصادق ﷺ: ((اتجروا بارك الله لكم))^(٦) وروي أن رسول الله ﷺ لما أقبل من غزوة تبوك استقبله سعد الأنصاري فصافحه النبي ﷺ ثم قال له: ((ما هذا الذي أكتب يديك؟)) أي أخشنها. قال: يا رسول

(١) الفقيه: ج ٢ ص ٣٨ ح ١٦٧.

(٢) الفقيه: ج ٣ ص ٩٥ ح ٣٦٦.

(٣) المصدر نفسه: ج ٣ ص ٩٥ ح ٣٦٣؛ الوسائل: ج ١٧ ص ٦٠ ح ٢١٩٨٠ باب ١٩ من ابواب مقدمات التجارة.

(٤) الوسائل: ج ١٧ ص ١٠ ح ٢١٨٤٥ باب ١ من ابواب مقدمات التجارة.

(٥) الكافي: ج ٥ ص ٧٨ ح ٦.

(٦) الكافي: ج ٥ ص ١٤٩ ح ٨.

الله ، أضرِب بالمر والمسحاة فأنفقه على عيالي ، فقبل يده رسول الله ﷺ وقال :
(هذه يد لا تمسها النار)) (١).

ومن لطائف ما يجده المتبع في الآيات والروايات في هذا المجال هو محبوبة
الغنى شرعاً ، وجعله طريقاً إلى الدين والآخرة ، فعن رسول الله ﷺ : ((نعم
العون على تقوى الله الغنى)) (٢) وعن مولانا الصادق ﷺ : ((نعم العون الدنيا
على الآخرة)) (٣) وهذا ما قامت عليه سيرة رسول الله ﷺ والأئمة ﷺ ، فقد كان
مولانا أمير المؤمنين ﷺ يخرج في الهاجرة أي وقت الظهر في الحاجة قد كفيها يريد
أن يراه الله يتعب نفسه في طلب الحلال (٤) ، وعن مولانا الصادق ﷺ : ((كان أمير
المؤمنين ﷺ يحتطب ويستقي ويكنس ، وكانت فاطمة (سلام الله عليها) تطحن
وتعجن وتخبز)) (٥) وعنه ﷺ : ((الكاد على عياله كالمجاهد في سبيل الله)) (٦) وعنه
ﷺ : ((إصلاح المال من الإيمان)) (٧) وعن الفضل بن أبي قررة قال : دخلنا على
أبي عبد الله الصادق ﷺ وهو يعمل في حائط له فقلنا : جعلنا الله فداك دعنا
نعمل لك أو تعمله الغلمان ، قال ﷺ : ((لا ، دعوني فإنني أشتهي أن يراني الله
عز وجل أعمل بيدي وأطلب الحلال في أذى نفسي)) (٨).

وعن الحسن بن علي بن أبي حمزة عن أبيه قال : رأيت أبا الحسن الكاظم

(١) اسد الغابة : ج ٢ ص ٢٦٩ .

(٢) الكافي : ج ٥ ص ٧١ ح ١ .

(٣) الكافي : ج ٥ ص ٧٢ ح ٨ .

(٤) الفقيه : ج ٣ ص ٩٩ ح ٣٨٣ ؛ الوسائل : ج ١٧ ص ٢٣ ح ٢١٨٨٤ باب ٤ من ابواب مقدمات التجارة .

(٥) الكافي : ج ٥ ص ٨٦ ح ١ .

(٦) الكافي : ج ٥ ص ٨٨ ح ١ .

(٧) الكافي : ج ٥ ص ٨٧ ح ٣ .

(٨) الفقيه : ج ٣ ص ٩٩ ح ٣٨٢ ؛ الوسائل : ج ١٧ ص ٤٠ ح ٢١٩٢٨ باب ١٠ من ابواب مقدمات التجارة .

يعمل في أرض له وقد استنقعت قدماه في العرق، فقلت له: جعلت فداك أين الرجال؟ فقال ﷺ: ((يا علي، عمل باليد من هو خير مني ومن أبي في أرضه)) فقلت له: من هو؟ فقال: ((رسول الله ﷺ، وأمير المؤمنين ﷺ وآبائي ﷺ كلهم قد عملوا بأيديهم، وهو من عمل النبيين المرسلين والصالحين))^(١).

هذا وقد ورد في الأخبار ما يدل على استحباب الزراعة، ولعلها لأنها تتكفل أهم حاجات الإنسان في الطعام، ولا تتوقف على رأس المال الكثير، كما أنها تعد أهم خطوة في اتجاهات التنمية والاكتفاء الذاتي؛ لعدم قدرة الدول القوية على التلاعب في اقتصادها من ناحية السوق أو من ناحية النقد غالباً، كما أنها تعين الدولة على التحرر من الضغوطات السياسية التي تمارسها الدول القوية.

ومن هنا يعتقد ان الزراعة من أهم وسائل التنمية والاكتفاء الذاتي، والمنصوص في تشريعات الإسلام أن الباري عز وجل قد خلق الأرض للإنسان، وجعل ما فيها له كما في آيات شريفة^(٢)، وفي نفس الوقت أباح إحياء الأرض وحياسة المباحات فيها، وندب إلى الزراعة، فعن مولانا الصادق ﷺ: ((زرعوا واغرسوا فلا والله ما عمل الناس عملاً أحل ولا أطيب منه))^(٣) وعنه ﷺ: ((الزارعون كنوز الأنام يزرعون طيباً أخرجهم الله عز وجل، وهم يوم القيامة أحسن الناس مقاماً، وأقربهم منزلة، يدعون المباركين))^(٤). ولعل من أجمع ما ورد في تشجيع الزراعة والصناعة والعناية بالاقتصاد

(١) الفقيه: ج ٣ ص ٩٨ ح ٣٨٠.

(٢) لعل منها الآية ٢٩ من سورة البقرة: { هو الذي خلق لكم ما في الارض جميعا } .

(٣) الكافي: ج ٥ ص ٢٦٠ ح ٣.

(٤) الكافي: ج ٥ ص ١٦١ ح ٧.

بنحو عام ما في كتاب مولانا أمير المؤمنين عليه السلام في عهده المعروف للأشتر النخعي حينما ولاه مصر؛ إذ ورد فيه قوله عليه السلام: ((وليكن نظرك في عمارة الأرض أبلغ من نظرك في استجلاب الخراج؛ لأن ذلك لا يدرك إلا بالعمارة، ومن طلب الخراج بغير عمارة أخرج البلاد، وأهلك العباد، ولم يستقم أمره إلا قليلاً، فإن شكوا ثقلًا أو علةً، أو انقطاع شرب أو بالة، أو إحالة أرض اغتمرها غرق، أو أجحف بها عطش، خففت عنهم بما تخرجون أن يصلح به أمرهم، ولا يثقلن عليك شيء خففت به المؤونة عنهم، فإنه ذخر يعودون به عليك في عمارة بلادك وتزيين ولايتك))^(١).

ثم يقول عليه السلام: ((ثم استوص بالتجار وذوي الصناعات، وأوص بهم خيرًا: المقيم منهم والمضطرب بماله، والمترفق ببدنه، فإنهم مواد المنافع، وأسباب المرافق، وجلابها من المباع والمطارح في برك وبحرك وسهلك وجبلك،... وتفقد أمورهم بحضرتك وفي حواشي بلادك، واعلم - مع ذلك - أن في كثير منهم ضيقًا فاحشًا، وشحًا قبيحًا، واحتكارًا للمنافع، وتحكمًا في البياعات، وذلك باب مضرة للعامة، وعيب على الولاية، فامنع من الاحتكار، فإن رسول الله ﷺ منع منه، وليكن البيع بيعاً سمحاً بموازين عدل، وأسعار لا تجحف بالفريقين من البائع والمبتاع. فمن قارف حكرة بعد نهيك إياه فنكل به، وعاقبه من غير إسراف))^(٢) إلى غير ذلك من الروايات والأدلة الوافرة الدالة في مجموعها على محبوبة العمل واحترام العامل في أي مجال من مجالات الاقتصاد الاجتماعي.

(١) نهج البلاغة: ص ٤٣٦ الكتاب ٥٣ .

(٢) نهج البلاغة: ص ٤٣٨ الكتاب ٥٣ .

الثالث: التنافس

فضلاً عن الفوائد الكبيرة التي يحققها مبدأ التنافس في العمل فإنه مندوب شرعاً، والمتنافس مثاب في تنافسه كما هو المستفاد من مثل قوله سبحانه: ﴿وفي ذلك فليتنافس المتنافسون﴾^(١) وقوله سبحانه: ﴿وسارعوا إلى مغفرة من ربكم﴾^(٢) بعد تعميم الدلالة للماديات لدعوى وحدة الملاك.

هذا مضافاً إلى الإجماع، بل هو مما قامت عليه سيرة العقلاء غير المردوعة، بل المعتزدة بسيرة المتشعبة المقتدية بسيرة المعصومين عليهم السلام، والظاهر أن استحباب التنافس في بعض مراتبه ووجوبه في المراتب الأخرى قد يعد من الضرورات التي قياساتها معها بما يغنيها عن مزيد البيان.

ومن الواضح أن التنافس يوجب تفتح المواهب ويحرك القابليات التي من شأنها تقدم الاقتصاد وازدهار الحياة، ولذلك فإن الإسلام فتح المجالات أمام المتنافسين لأجل التنافس، فهو يقر كل ملكية حاصلة عن سبب مشروع كائناً من كان صاحبها، ثم شرع قانون من سبق، وأعطى الملكية أو الاختصاص على حسب الخلاف بين الفقهاء في المستفاد من أدلة من سبق التي مفادها: ((من سبق إلى ما لم يسبقه إليه مسلم فهو أحق به))^(٣) فإن مثل هذه النصوص تدل على أن الإنسان المسلم إذا سبق إلى المشتركات العامة والمباحات الأصلية كالأراضي الموات والمعادن والفلزات والغابات والصيد ونحوها فإن أسبقيته لحيازة هذه الموارد أو لإحيائها وإعمارها تعطيه الحق في التصرف فيها بمقدار ما حازه أو أحياه أو عمره، ولا يجوز لغيره التصرف فيه إلا بإذنه ورضاه على تفصيل ذكره الفقهاء في

(١) سورة المطففين: الآية ٢٦ .

(٢) سورة آل عمران: الآية ١٣٣ .

(٣) عوالي اللآلي: ج ٣ ص ٤٨٠ ح ٤ .

كتاب إحياء الموات من الفقه^(١).

الرابع: الحرية

وقد عرفت المزيد عن ذلك في المباحث المتقدمة.

الخامس: العدالة الاجتماعية

من الواضح أنها من الأصول الأساسية التي تعد مطلوبة أولاً وبالذات في سياسة كل دولة، وهي الهدف الأسمى والمطلب الأعلى في الاقتصاد الإسلامي، وهو أصل حاكم على كل خطته ومقرراته وتعاليمه، كما أنها قضية جوهرية يختلف فيها الإسلام مع سائر الأنظمة الاقتصادية الأخرى في العالم، فإن الرأسمالية تركز الثروة عند طبقة خاصة، وتكدسها عند جماعة معدودة، وأضرارها كبيرة جداً؛ ولذا رفضها الإسلام، بل حرّمها في بعض الصور، لأنها تتنافى مع أصالة العدالة التي يسعى الإسلام إلى إقامتها في المجتمع.

وبذلك تظهر مفسدات الاقتصادات الأخرى، سواء كانت تنتمي إلى الرأسمالية بشكل أو بآخر، أو تنتمي إلى الاشتراكية، وعليه فإنه يجب على الحاكم الإسلامي أن يخطط للاقتصاد تخطيطاً يضمن تداول الثروة بين جميع أبناء الأمة بصورة عادلة، ويحول دون تداولها بين الأغنياء خاصة، كما يدل على ذلك القرآن الكريم، حيث قال عز وجل: ﴿كفي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم﴾^(٢) هذا مضافاً إلى لزوم رعاية حرية الأعمال والاكتساب والتجارات والصناعات.

ولتحقيق العدالة الاجتماعية المتوخاة يرفض الإسلام أي تمييز واستثناء بين

(١) انظر مسالك الافهام: ج ١٢ ص ٤١٩؛ الجواهر: ج ٣٨ ص ١٠٣-١٠٤؛ مهذب الاحكام: ج ٢٣ ص ٢٣٩-٢٤٠؛ الفقه (كتاب احياء الموات): ج ٨٠ ص ١٥٧.

(٢) سورة الحشر: الآية ٧.

أفراد الأمة الإسلامية، ومن هنا لا تختص المنابع الطبيعية التي أباحها الله سبحانه للناس وشجعهم على العمل والكسب والتسابق الى استثمارها وتنميتها. ومن الواضح أن هذه جميعاً لا تختص بفئة دون فئة، أو فرد دون فرد، أو طبقة دون أخرى، بل للدولة الإسلامية المحكومة بشورى الفقهاء أو الفقيه الجامع للشرائط حق النظارة وألوية الاستفادة منها وصرف عائداتها في مصالح الشعب بلا تمييز ولا استثناء، أو لأفراد الشعب القيام بأنفسهم باستثمار تلك المنابع بحسب الضوابط الشرعية والموازن الخاصة التي فصلها الفقهاء في باب إحياء الموات والأراضي، لكن ينبغي أن يكون التشخيص في مثل هذه الصورة بمعنى اختيار الدولة لإباحة هذه التصرفات للأفراد، أو إقدامها على التصرف هي بنفسها ضمن موازين المصالح والأهم والمهم، ثم بعد ذلك توصل الفوائد الى المجتمع. هذا وينبغي أن يرجع إلى أهل الخبرة لتشخيص المصلحة الأهم من المهم.

السادس: الوسطية والاعتدال في الإنفاق

فإن من الواضح أن تحقيق العدالة الاقتصادية لا يتم إلا إذا ابتعدت الدولة والمجتمع عن الإسراف والتبذير؛ لأنهما يوجبان إهدار الطاقات وتضييع حقوق الآخرين، ولذا نهى الباري عز وجل عن التبذير بقوله عز وجل: ﴿ولا تبذر تبذيراً﴾ إن المبذرين كانوا إخوان الشياطين^(١) كما نهى عن الإسراف في مثل قوله عز وجل: ﴿وكلوا واشربوا ولا تسرفوا إنه لا يحب المسرفين﴾^(٢). إلى غير ذلك من الأدلة المتضاربة؛ إذ من الواضح أن الإسراف والتبذير ينعان من تطبيق العدالة.

(١) سورة الاسراء: الآية ٢٦ - ٢٧ .

(٢) سورة الاعراف: الآية ٣١ .

السابع: تسييد الأخلاق والمعنوية

إن الإسلام يعتبر العامل الأخلاقي خير وسيلة لتحرير الإنسان من الشهوة وطغيانها أولاً ، ثم تحقيق العدالة الاجتماعية التي ينشدها ثانياً. وتعزى أكثر الانحرافات الاقتصادية في العالم مضافاً إلى الاختلاف الفكري والبنى الاعتقادية إلى انعدام الأخلاق الفاضلة والسجايا الإنسانية، ومن الواضح أن كلا النهجين الرأسمالي والاشتراكي يجتهدان لتحقيق أمور ثلاثة في الاقتصاد عادة، ولا شيء وراءها، لكن في مجموع هذه الأهداف الثلاثة نجد الخواء الأخلاقي والبؤس الإنساني :

الأول: كثرة الإنتاج.

الثاني: وسائل الإنتاج.

الثالث: التوزيع للإنتاج.

وأفضل نظام اقتصادي في نظر أصحاب هذين النظامين هو الذي يقدر على ضمان هذه الأمور الثلاثة، وإعطاء الخطط الكاملة في هذا المجال، وأما لو سأل السائل ما هو الهدف الأصلي من تحقيق هذه الأهداف الثلاثة؟ فالظاهر أنه لا يجد جواباً كافياً عن هذا السؤال في هذه الأنظمة، لكن يمكن أن يقال: إن الإجابة ليست من اختصاص النظام الاقتصادي، بل هي من مسؤولية الفيلسوف وشؤونه، بيد أننا عندما نراجع العالم المادي الذي يستند إليه هذان النظامان لا نجد جواباً واقعياً يسد الثغرات، من هنا لا بد وأن نعترف أن هذه الأهداف الثلاثة هي مثلث الضياع والعبث والحيرة، فإن الذي يلاحظ هذه الأهداف الثلاثة يجد الحاصل هكذا:

زيادة الإنتاج تتوقف على مزيد العمل؛ إذ لا بد من العمل أولاً، فإذا سألنا

والعمل لأجل ماذا؟ لأجل الأكل، ثم الأكل لماذا؟ لأجل البقاء، ثم البقاء لماذا؟
لأجل الأكل أيضاً، ويمكن القول أيضاً بأن مزيد العمل لأجل مزيد الإنتاج،
ومزيد الإنتاج لأجل البقاء الأفضل، والبقاء الأفضل لأجل المزيد من الأكل أو
الأكل الأفضل، والمعادلة ذاتها تجري لو جعلنا الرفاه أو الراحة بدل الأكل.

ونلاحظ أن هذه حلقات تدور على نفسها بما ينفي مبرر وجود تلك
الأنظمة لبطانها عقلاً، فضلاً عن قصورها عن إسعاد الإنسان، وعليه فهي لا
تحتوي سوى العبث واللاهوائية والضياع؛ لأن الذين يلخصون الحياة في الهدف
المادي لا يصلون إلى شاطئ الأمن والسلام والسعادة، وهذه أهداف معنوية
وليست مادية، والذي يحققها هو إنسانية الاقتصاد وأخرويته وضميره الحر؛ ولذا
نلاحظ أن الإسلام يعالج هذه المسائل معالجة منطقية واقعية، فهو من جهة يعتبر
الدنيا مقدمة للآخرة ومزرعة لها، ومن جهة يحث الإنسان على أن لا يقصر في
الاهتمام في هذه الحياة العابرة؛ لأنه مسافر فيها، وعليه أن يتزود منها للآخرة،
ولكن حيث إن الدنيا مخلوقة لأجل العمارة ولأجل الإحياء ورفاه الإنسان وتنعمه
- لكون هذه جميعاً وسائل توصل إلى سعادة الآخرة - فإن على الإنسان
أن يسعى لنيل نصيبه منها أيضاً.

وهذا ما ربما أشار إليه قوله عز وجل: {وابتغ فيما آتاك الله الدار الآخرة
ولا تنس نصيبك من الدنيا وأحسن كما أحسن الله إليك ولا تبغ الفساد في
الأرض إن الله لا يحب المفسدين} (١) حيث تضمن أموراً ثلاثة يتوقف عليها
حسن الاقتصاد والتنمية المادية المقترنة بالمعنوية، وشرح التسلسل الرتبي بين طلب
الدنيا وطلب الآخرة، وهذه الأمور هي:

(١) سورة القصص: الآية ٧٧.

١ - وجوب السعي والعمل طلباً للسعادة، ولكن حيث إن السعادة

دنيوية وأخروية ذكرت التسلسل الرتبي بينهما؛ إذ بين الباري عز وجل بقوله: {وابتغ فيما آتاك الله الدار الآخرة} أن طلب الدنيا يجب أن يكون لأجل الآخرة، فتكون الآخرة هي المقصد والغاية، وأما الدنيا فطريق، ولكن حيث أمكن أن يتوهم متوهم بأن الإسلام يدعو إلى الاعتزال وترك الدنيا والانشغال بالمعنويات فقط استدركته الآية بقوله عز وجل: {ولا تنس نصيبك من الدنيا} ولا يخفى على المتأمل لطافة التعبير ودقته بقوله عز وجل: {ولا تنس نصيبك من الدنيا} وحيث إن الذين يطلبون الآخرة لشدة اهتمامهم بها ولعلو همتهم وسمو نفوسهم ينسون الدنيا. قال عز وجل: {لا تنس} مع أن النسيان عادة حالة غير اختيارية فلا يقع محلاً للتأكيد، إلا أنه بالنسبة لأهل الآخرة حالة اختيارية؛ لأن المراد منه هو عدم الالتفات إلى الدنيا باختيارهم، فيمكنهم الالتفات لأخذ نصيبهم منها بعد توجيههم إلى الآخرة.

كما أن قوله عز وجل: {نصيبك} يشير إلى أن الدنيا والتنعم بها حق للإنسان في بدنه وروحه وعقله، فما في الدنيا من خيرات ونعم للإنسان فيها نصيب، ومن هنا يتفرع وجوب المطالبة بهذا الحق لو ضيّع، كما يجب الحفاظ عليه لو امتلكه، ومن دقة التعبير هنا أن الآية تخاطب الإنسان بغض النظر عن دينه ومعتقده، فتدلّ على أن جميع البشر بما هم بشر بغض النظر عن انتماءاتهم وعناصرهم لهم حقوق في الدنيا لا يجوز مصادرتها أو الاعتداء عليها.

٢ - وجوب الإحسان جزاء لإحسان الباري عز وجل، حيث قال

عز وجل: {أحسن كما أحسن الله إليك} فإن من الواضح أن الباري عز وجل خلق الإنسان وأوجده وأعطاه النعم ابتداءً تفضلاً منه ورحمةً لاستحقاقه، كما

أنه عز وجل لم يطالبه بالمقابل ؛ لأنه غني عن العالمين ، لكن أمره بالتخلق بأخلاقه سبحانه والإحسان إلى الغير كما أحسن الله إليه . هذا من جهة الغير ، كما أمره بالإحسان إلى نفسه أيضاً ، وذلك بأداء ما افترض الله عليه من فرائض ، والقيام بما ندبه إليه من واجبات اجتماعية ، وإطلاق الإحسان يشمل الاثنين معاً .

٣- **تجنب الفساد في الأرض** كما في قوله عز وجل : ﴿ولا تبغ الفساد في الأرض إن الله لا يحب المفسدين﴾ ومن الواضح أن الذين ينالون نصيباً من الدنيا يغرر بهم ؛ لأن القوة والمال يغرران بالإنسان كما قال عز وجل : ﴿إن الإنسان ليطغى أن رءاه استغنى﴾^(١) ولذا يقوم بإفساد نفسه وإفساد الآخرين ، ومن هنا عليه أن لا يبغى الفساد في الأرض ، ومن أوليات ذلك هو ترشيد الإنفاق ، فلا يجوز للإنسان أن ينفق في الباطل أو يسرف أو يبذر ، كما لا يجوز له أن يعبث أو يصرف مال الله سبحانه في لهو أو فساد ، بل عليه أن يصرفه في جوانب الخير ومجالات الإحسان .

الثامن: الاكتفاء الذاتي

فإن البلد المتطور هو الذي يوفر حاجاته بنفسه ، سواء الحاجات الأولية كالمأكل والمشرب والملبس أو الثانوية كالصناعات ونحوها ؛ وذلك لأن الاعتماد على الغير يوجب مفاسد كبيرة تنتهي بالبلد إلى التراجع والسقوط .

منها: بقاء الأيدي العاملة عاطلة.

ومنها: اضطرار البلد لبيع النفائس كالنفط وغيره بثمان بخس لأجل شراء المواد المستوردة لتغطية احتياجاته وبأسعار غير متكافئة ، وقد ورد في بعض التقارير أن سعر برميل النفط الواحد بحسب التكلفة الواقعية هو مائتا دولار ،

(١) سورة العلق : الآية ٧ .

بينما البلاد المصدرة للنفط وخصوصاً البلاد الإسلامية لا تتبع البرميل اليوم حتى بأربعين دولاراً، كما أن بعض البضائع التي تستوردها البلاد الإسلامية من منتوجات النفط مصنّعة في الغرب أيضاً ويغالي الغرب في قيمتها إلى أربعين ضعفاً أحياناً^(١).

ومنها: أنه يوجب الهيمنة الأجنبية على المسلمين؛ لأن الإفقار من سياسة الاستعمار، فإذا شاء الاستعمار الضغط على البلاد بقطع التجارة أو عدم إرسال قطع الغيار أو المواد الغذائية أو ما أشبه لأجل تحصيل امتيازات سياسية أو اقتصادية أو عسكرية تمكّن من ذلك، فيخضع الدولة قهراً إلى هيمنته وإلى سياسته. ومن هنا ورد عن مولانا أمير المؤمنين عليه السلام: ((احتج إلى من شئت تكن أسيره))^(٢).

ومنها: التخلف؛ لأن تقدم البلد يتوقف على العلم والدين والأخلاق، ومن الواضح أن العلم إنما ينمو بالتجربة؛ إذ في التجارب علم مستأنف، والتجربة تكتمل بالعمل الحر، فتتشكل عندنا معادلة حاصلها كالتالي: أن العمل ينمي التجربة، والتجربة تنمي العلم، والعلم يقود إلى التطور، ومن الواضح أن جميعها تتوقف على الحرية، وحيث لا حرية فلا علم ولا تطور، كما أن استيراد البضائع يرافقه عادةً استيراد الدين والأخلاق والعادات الأجنبية لصيرورة الأقوى والأفضل أسوة للأضعف، كما أثبتته علم الاجتماع.

ومنها: هدر الطاقات، فإن الطاقات الطبيعية دورية على ما يقوله علماء الطبيعة، وكل طاقة في موسمها تغاير الطاقة في الموسم الثاني، فإذا فاتت في

(١) الفقه (كتاب الاقتصاد): ج ١٠٨ ص ١٣٢.

(٢) البحار: ج ٧١ ص ٤١١ ح ٢١.

الموسم الأول تكون قد هدرت، ولا تعود ثانية، فمثلاً البلد الذي أرضه تنتج القمح في كل عام بما يسد احتياجات أهاليه إذا لم يزرع الأهالي أرضهم ذهبت تلك الطاقة هدراً؛ لأن الطاقة لا تبقى، وإنما لكل عامل طاقة نفسه.

ومنها: ترسيخ الاستثمار الأجنبي، ومن المعلوم أن رأس المال الأجنبي يعود بأبشع الأضرار على البلاد وعلى المجتمع في البعدين الاقتصادي والاجتماعي، وكل ذلك من أشد المحرمات الشرعية. وفي هذا المبحث تفاصيل عديدة لا يسعنا المجال لبيانها.

التاسع: التقشف

وذلك لتوقف إنقاذ البلد من الهيمنة الأجنبية عليه، ويمكن جعل التقشف نهجا عاما في أمرين:

الأول: اتباع سياسة التقشف، وتقوم على جانبين سلبي وإيجابي؛ أما السلبي فبمقاطعة استيراد البضائع الأجنبية، وأما البعد الإيجابي فاتباع البساطة في المعيشة والاكتفاء بالمنتجات الداخلية ولو كانت أردأ كیفاً.

الثاني: الاعتماد على النفس بتشغيل الأيدي العاطلة واستخراج موارد البلاد والانتفاع بها والاهتمام لارتفاع مستوى العلم والصناعة حتى تصبح البلاد صناعية، وتكون الكفاءة ذاتية، ومن الواضح أن كل هذا واجب لتوقف الواجب عليه فإن ما يتوقف عليه الواجب واجب.

المسألة الثامنة: في مبادئ الاقتصاد الشرعي

يجب على الدولة أن تبني سياستها على المبادئ الشرعية العامة فيما يتعلق بالمال والاقتصاد والتجارة في بعديها الخاص والعام، وهي كثيرة، ففي بعد الاقتصاد الفردي عليها أن تقوم بما يلي:

١ - حماية الملكية الخاصة الحاصلة من الطرق المشروعة كالتجارة والصناعة والزراعة ونحوها.

٢ - حرية العمل والسوق والإنتاج وحرية التعاطي.

٣ - الوفاء بالعقود واحترام الالتزامات المعاملانية.

٤ - احترام العامل في مهاراته وأجوره لأصالة مقابلة العمل والمهارة بالأجر المناسب، فلو اتفق العامل وصاحب العمل على أجر معين عمل بمقتضى الاتفاق، ولو لم يتفقا يؤخذ بأجرة المثل، ولا يجوز تأخير أجرة العامل أو انتقاصها إلا برضاه.

هذا وقد وضعت الشريعة قيوداً وضوابط على الأنشطة المالية الاقتصادية من تجارة وصناعة وزراعة وخدمات وغيرها، بعضها بحسب العناوين الأولية، وبعضها بحسب العناوين الثانوية كالضرر والضرورات والأهم والمهم وما أشبه ذلك، وقد حددت الشريعة طائفة من الممنوعات التي لا يجوز التعامل بها، منها:

١ - بعض الأعمال أو الأنشطة التي قام الدليل على حرمتها، كالقمار والغناء والقيادة والتعاون مع الظالمين ونحوها.

٢ - بعض المواد والسلع المحرمة بالعنوان الأولي، كالخمر صناعة وبيعا وشراء ونقل والمخدرات ونحوها، أو الثانوي كالأسلحة على تفصيل ذكره الفقهاء في باب المكاسب المحرمة من الفقه^(١).

٣ - الربا في كل أصنافه وفي أي معاملة كان.

٤ - الاحتكار.

هذا بعض ما يتعلق بالملكية الخاصة والأنشطة التابعة لها، وأما الملكية

(١) انظر المكاسب: ج ١ ص ١١١ .

العامّة وما يعبر عنها بالمنافع المشتركة كالأراضي الموات والمياه والمراعي والغابات والمعادن والبحار وغيرها هي بيد السلطة الشرعية المنحصرة بالنبي الأعظم ﷺ والإمام المعصوم عليه السلام في زمان الحضور، أو الرجعة لشورى الفقهاء أو الفقيه الجامع للشرائط في زمن الغيبة، وفي مثلها يمكن للحاكم الشرعي أن يقنن كيفية الاستفادة والاستثمار من المنافع المشتركة بما ييسر العدل بين الناس بحسب قانون العدل، كما يمكن أن يبيح إلى عموم الناس الاستفادة منها بالمعروف.

والملاحظ أن الموقف العام للشيعة الإسلامية يتقوم في المشتركات العامة بمبدأ حرية العمل والانتاج في حدود القيود المذكورة، ولا يجوز للحكومة التدخل في شؤون الناس للاستفادة من هذه الموارد إلا بالحد الأدنى لحماية الحدود المذكورة. هذا من ناحية المبدأ وبالعنوان الأولي، وأما في الحالات الطارئة وبالعنوان الثانوي كما في حالات الكوارث أو الحروب أو شحة المياه وما أشبه فللأمة سلطات واسعة لحماية نفسها بواسطة الدولة الشرعية وغيرها من مؤسسات المجتمع الإسلامي التي عرفت بعضها، فلها أن تتخذ الإجراءات أمام الكوارث الاقتصادية والاجتماعية على حسب الموازين التي قرناها سابقاً.

هذا ويظهر من السيرة فيما يتعلق بالسياسة الاقتصادية في عهد النبي ﷺ توافقه مع هذه المبادئ التي تقوم على حرية الاقتصاد والتملك والإنتاج والاستهلاك، ولكن النبي الأعظم ﷺ لم يترك النشاط الاقتصادي من دون مراقبة وضبط، ويظهر من الحديث والسيرة جواز تدخل السلطة في المجال الاقتصادي في أمرين:

الأول: مراقبة السوق.

الثاني: منع الاحتكار.

وذلك من الواضحات ؛ بدهاة أن للحاكم الإشراف على تطبيق القوانين الإسلامية من باب النهي عن المنكر والأمر بالمعروف والدعوة إلى الخير ومنع الظلم والحييف وما أشبه من عناوين توجب على الدولة الإشراف ، لكن ينبغي أن نميز بين المراقبة والإشراف ، وبين حماية الدولة وتسليطها على الأمور وإحكام قبضتها عليها ، فإن ما أباحه الشارع وأجاز به بل وفي بعض الموارد أوجب هو المراقبة والإشراف لمنع الحييف ورفع المنكر لو وقع ، وليس الاستبداد والتسلط والإمساك بكل الأمور للحؤول دون حريات الناس وتسليطهم على أموالهم وأنفسهم.

ويبدو من بعض النصوص أن النبي الأعظم ﷺ كان يشرف بنفسه على الأسواق ويمنع من الحكرة والغش ، وكذا مولانا أمير المؤمنين (عليه السلام) ، وقد روي أن النبي الأعظم ﷺ مرّ على جرة طعام فأدخل يده فيها فنالت أصابعه بللاً فقال : ((يا صاحب الطعام ، ما هذا؟ أفلا جعلته فوق الطعام حتى يراه الناس)) ثم قال : ((من غشّ فليس منّا))^(١) ومر بالمحتكرين فامر بحكرتهم أن تخرج الى بطون الأسواق^(٢).

وروى أرباب السير أن النبي الأعظم ﷺ جعل بعض الصحابة على أسواق المدينة ، وجعل بعضهم على سوق مكة أيضاً ، وفي بعض الروايات أن امرأة تولت شيئاً من السوق ، كما ذكروه بالنسبة إلى الشفاء أم سليمان ابن أبي

(١) انظر الوسائل : ج ١٧ ص ٤٢٦ ح ٢٢٩٠٦ ؛ وص ٤٢٧ ح ٢٢٩١٢ باب ٢٧ من ابواب اداب التجارة .

(٢) انظر الوسائل : ج ١٧ ص ٢٨٢ ح ٢٢٥٢٦ باب ٨٦ من ابواب مايكتسب به ؛ كنز العمال : ج ٤ ص ٦١ ح ٩٥١٣ .

(٣) الوسائل : ج ١٧ ص ٤٣٠ ح ٢٢٩١٧ باب ٣٠ من ابواب اداب التجارة ؛ الجواهر : ج ٢٢ ص ٤٧٩ .

خيثمة^(١).

والظاهر أنه ﷺ كان يعهد إلى بعض النساء أن يتولين مراقبة النساء البائعات وسلوكهن في السوق الذي عادة ما يختلط فيه النساء والرجال، وقد يحصل نتيجة لذلك بعض ما يخالف الشرع والآداب العامة مما توجب على الحاكم الشرعي أن يرفع المنكر، ويحول دون الفساد، والمستفهم من هذه النصوص أن السوق كانت تخضع لإشراف الحكومة، لكن الهدف منها هو التزام الناس والمجتمع والسوق بحدود الشرع في التعامل، وردع المخالفين عن التعدي وتأديبهم فيما إذا أرادوا الفساد أو وقعوا فيه، وليس مهمة الدولة هو التدخل في شؤون الناس والتضييق عليهم، ولعل هذا ما يتطابق مع مفهوم الحسبة الذي تعرضنا إليه سابقاً.

هذا ويظهر من الأخبار المتضافرة الواردة عن النبي الأعظم ﷺ وأمير المؤمنين ﷺ في المنع من الاحتكار وذمه والنهي عنه ولعن المحتكرين أن ظاهرة الاحتكار كانت شائعة حتى قبل الإسلام، وأنها تكررت في عهد النبي الأعظم ﷺ مرات عدة، وذكر في الأخبار اسم بعض التجار للحنطة الذين كانوا يحتكرونها من قبيل حكيم بن خزام^(٢).

وقد ورد ذلك في روايات عدة منها ما عن الإمام أمير المؤمنين ﷺ في عهده إلى الأشر: ((فامنع من الاحتكار فإن رسول الله منع منه، وليكن البيع بيعاً سمحاً بموازين عدل وأسعار لا تححف بالفريقين من البائع والمبتاع، فمن قارف

(١) انظر تهذيب التهذيب: ج ١٢ ص ٤٢٨ رقم ٢٨٢٤ ؛ الاعلام: ج ٣ ص ٢٤٦ ؛ اعلام النساء: ج ٢ ص ٣٠٠ - ٣٠١ .

(٢) الجواهر: ج ٢٢ ص ٤٨٣ ؛ وانظر الوسائل: ج ١٧ ص ٤٢٨ ح ٢٢٩١٥ باب ٢٨ من ابواب ادب التجارة .

حكرة بعد نهيك إياه فنكل به وعاقبه من غير إسراف))^(١) والمستفاد منه جواز
اتخاذ الدولة بعض العقوبات للمحتكرين لكن بلا إفراط أو تفريط.

(١) نهج البلاغة: ص ٤٣٨ الكتاب ٥٣ .

الفصل الثالث

في القوة والجهاد

والبحث فيه يقع في أمور:

الأمر الأول: الجهاد لغة وشرعا

الجهاد على وزن فعال، وهو في اللغة اما من الجهد - بالفتح - وهو التعب والمشقة، أو بالضم وهو الوسع والطاقة^(١).

وشرعا بذل الوسع بالنفس والمال في إعلاء كلمة الاسلام وإقامة شعائر الإيمان^(٢)، وقيل غير ذلك^(٣).

وبهذا المعنى العام قامت الأديان السماوية حدوثا وبقاء؛ ولذا صرح بعضهم بأنه علة محدثة للدين ومبقية له أيضا^(٤)، وهو من أعظم أركان الاسلام وأفضل الأعمال بعد الفرائض، بل في كشف الغطاء أفضل الأعمال بعد العقائد الإسلامية والإيمانية حتى من الصلوات اليومية بحسب بعض الجهات الخارجية^(٥). وإطلاق كلماتهم في غايته يشمل ما كان لأجل نشر الاسلام أو الدفاع عنه أو

(١) انظر مفردات الفاظ القرآن الكريم: ص ٩٩ (جهد)؛ لسان العرب: ج ٣ ص ١٣٣ (جهد).

(٢) مسالك الافهام: ج ٣ ص ٣؛ مجمع البحرين: ج ٣ ص ٣١ (جهد).

(٣) مسالك الافهام: ج ٣ ص ٧؛ الرياض: ج ٨ ص ٧.

(٤) مهذب الاحكام: ج ١٥ ص ٧٨.

(٥) كشف الغطاء: ج ٤ ص ٢٩٣ (بتصرف).

إنقاذ المستضعفين، أما الأول والثاني فواضحان، وأما الثالث فلأن نصرته المظلوم انتصار للحق، وهو من كلمات الإسلام العليا. قال تبارك وتعالى: {وما لكم لا تقاتلون في سبيل الله والمستضعفين} (١) وكذا محاربة البغاة، فإن البغاة إذا تغلبوا لم تكن كلمة الله هي العليا، بل كانت الكلمة للشيطان.

وانطبق المعنى اللغوي على بذل النفس جلي، وأما على بذل المال فمن جهة بذل الوسع في كسبه ثم إنفاقه، وفي الأول تعب وفي الثاني مشقة لما فيه من ضغط روحي. هذا ولا يخفى أن المراد بإعلاء كلمة الله هو إعلاؤها في اعتقادات الناس وأعمالهم، وتسيدها في قوانينهم وأحكامهم، وإلا فكلمة الله هي العليا على كل حال بحسب المبدأ والحجة ثبوتاً، وإنما الجهاد لعالم الإثبات والمظاهر العامة للمجتمع في إظهار التوحيد والالتزام بأحكام الله عز وجل.

الأمر الثاني : في أقسام الجهاد

الجهاد على ثلاثة أقسام:

الأول:الجهاد مع الكفار.

الثاني:الجهاد مع المنحرفين وهم البغاة، والمراد منهم الثائرون على الدولة الإسلامية العادلة، وكذلك المنحرفون عن الشريعة ممن يظهرون الإسلام.

الثالث:الجهاد مع النفس، وبعضهم أضاف الشيطان (٢).

ومن الواضح أن القيام بهذه الأقسام الثلاثة من الجهاد يوجب صلاح الإنسان وقوة البلاد وإعمارها وإسعاد المجتمع في الدنيا وفي الآخرة، والتواني فيها يقود الى الوهن والفوضى وتعاسة المجتمع وشقائه في دنياه وأخراه. هذا وقد ورد

(١) سورة النساء: الآية ٧٥ .

(٢) مفردات الفاظ القرآن الكريم: ص ٩٩ (جهد) .

شرع الجهاد في متضافر الآيات والروايات في مراتب عدة، ولعل أهمها أربع^(١).

الأولى: في اعداد القوة؛ إذ يجب على المجتمع المسلم أن يستقوي ليردع الأعداء عن تجاوزه أو هضم حقوقه، فإن إعداد القوة جزء من السياسة الدفاعية الشاملة، وهو ما قد يعبر عنه البعض باستراتيجية الدفاع، فلا بد للمجتمع من استعداد وإعداد على مستوى التعبئة والتجنيد والتسليح والتمويل، وقد خاطب الباري عز وجل الأمة عموماً باعداد اسباب القوة المناسبة للحرب، والاستعداد للدفاع بكل الإمكانيات المتاحة في مثل قوله عز وجل: {وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم وآخرين من دونهم لا تعلمونهم الله يعلمهم وما تنفقوا من شيء في سبيل الله يوفى إليكم وأنتم لا تظلمون}^(٢) والآية تنص على أن الغاية الأساسية من الإعداد والاستعداد هي إيجاد الرهبة الرادعة عن العدوان، فإذا لم يرتدع العدو كان المسلمون على استعداد لمقاومته، وهذا يتناسب مع مبدأ مشروعية الحرب الدفاعية.

الثانية: الجهاد الدفاعي، وقد شرعه سبحانه بمثل قوله سبحانه: {فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم}^(٣) بناء على عدم انحصار العدوان بالقضايا الشخصية من جهة الانصراف كما يشهد له الإطلاق والسياق ولسان الخطاب الموجه الى الجماعة، وقوله عز وجل: {كتب عليكم القتال وهو كره لكم وعسى ان تكرهوا شيئاً وهو خير لكم وعسى ان تحبوا شيئاً وهو شر

(١) انظر كشف الغطاء: ج ٤ ص ٢٨٧ - ٢٩٣ لمعرفة الاقسام الاخرى؛ مهذب الاحكام: ج ١٥ ص ٨٧

- ٨٩ لمعرفة البعض الاخر .

(٢) سورة الانفال: الآية ٦٠ .

(٣) سورة البقرة: الآية ١٩٤ .

لكم والله يعلم وأنتم لا تعلمون^(١) بناء على ورود الماضي المجهول للإخبار لا الإنشاء، فإنه عليه يكون إخباراً عن الواقع، وتحمل الكتابة على الغرض الخارجي من قبل الأعداء، وعلى الثاني يكون في مقام أصل الجعل وتشريع حكم الجهاد، وعلى الأول تكون الآية صريحة في أن المجتمع المسلم لا يتبدى بالحرب، وإنما إذا استهدف بالعدوان الخارجي فحينئذ يتعين عليه القتال، وبهذه الآية شرع الله عز وجل للمسلمين ان يقاتلوا دفاعاً عن انفسهم وعن المجتمع الاسلامي ودولته ضد من يعتدي عليهم من القوة المعادية، والسياق والآية التالية لها يدلان على مشروعية الحرب الدفاعية، والظاهر أن الخطاب لم يوجه الى فئة خاصة من المجتمع، ولا إلى جهاز السلطة، وإنما الى الأمة بنحو عام، مما يكشف عن ان الجهاد واجب على الجميع، ووجوبه في بعض موارد كفائي كما هو الغالب، وفي بعض موارد عيني.

الثالثة: جهاد النصره، وقد شرّعه الباري عز وجل على مستوى التشريع والإنشاء، وأمر بالإعداد والاستعداد له على مستوى التوقي والحذر، وبين صراحة طبيعته الدفاعية في جملة من الآيات، وأمر بخوضه حينما يفرضه العدو على المسلمين او غيرهم، وذلك في مثل قوله عز وجل: ﴿أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وإن الله على نصرهم لقدير الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق إلا أن يقولوا ربنا الله ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيراً ولينصرن الله من ينصره إن الله لقوي عزيز الذين إن مكناهم في الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا

(١) سورة البقرة: الآية ٢١٦ .

بالمعروف ونهوا عن المنكر والله عاقبة الأمور} (١) .

وإطلاق الخطاب وعموم الموصول يمنعان من انحصار الإذن بفئة أو جماعة، بل كل من تعرض الى الظلم والتهجير، وهذا ما يعضده قوله سبحانه وتعالى: {وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين} (٢) فإنها صريحة في أن المسلم إنما يقاتل فيما إذا قوتل، لكن لا ينبغي له أن يتبدىء قتالا بالعدوان، أو يعتدي في الدفاع.

الرابعة: جهاد الصلح، وهو الاستجابة للصلح والسلام فيما إذا دعي إليه بعد الحرب، وقد خاطب الباري عز وجل النبي الأعظم ﷺ في مثل هذه السياسة كقائد تارة، كما خاطب الأمة بها أحياناً، فمن الأول قوله عز وجل: {وإن جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله إنه هو السميع العليم} (٣) وخاطب القائد والأمة في قوله عز وجل: {قل للذين كفروا إن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف وإن يعودوا فقد مضت سنة الأولين وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله فإن انتهوا فإن الله بما يعملون بصير} (٤) .

والآيات هنا دالة لظهورها على أن كف الكفار عن حرب المسلمين والعدوان يقود إقامة حالة سلام بينهم وبين المسلمين سواء قلنا: إن الآية تتحدث عن الحكم الإلهي في الآخرة أو عن التكليف المجعول في ذمة المسلمين كافة، أو المجعول في ذمة قيادتها في معاملة الكفار، فإن الفعل المبني للمجهول الوارد في مقام الإنشاء يدل على أن سياسة الإسلام هي العفو والصفح عن المعتدي ابتداء

(١) سورة الحج: الآيات ٣٩ - ٤١ .

(٢) سورة البقرة: الآية ١٩٠ .

(٣) سورة الانفال: الآية ٦١ .

(٤) سورة الانفال: الآية ٣٨ - ٣٩ .

او استمرارا فيما لو كف هو عنه ، ودلالة الثاني والثالث على المطلوب جلية ،
وأما الأول فلأن حتمية الغفران الأخروري المستفاد من الوعد يكشف بالكشف
الاني عن جواز العفو عنهم في الدنيا أيضا .

وعلى هذا فان الاصل في سياسة الاسلام هو الصلح والسلام فلا
يؤاخذون اعداءهم بما سلف منهم من عدوان إذا كفوا عنه ، ولكن إذا عادوا اليه
ثانية فإنهم سيقابلون بالحرب التي تنهي قدرتهم على العدوان من جديد ،
والملاحظ في مجموع الآيات المباركة أن الخطاب تارة وجه الى النبي ﷺ وتارة وجه
الى الأمة ، أما الخطابات المشرعة للحرب والأمر بها فوجهت إلى الأمة .

أما آيات الصلح فقد وجهت إلى النبي الأعظم ﷺ مما قد يقرب امكان
الجمع بينهما - على ما يستفاد منه بحسب الفهم العربي - بالقول بأن إبرام
معاهدات الصلح وموائق التفاهم والسلام هو حق خاص للقيادة العليا للدولة ؛
لأن ذلك من الموضوعات المستنبطة التي تحتاج إلى اعمال نظر ومشورة أهل
الخبرة ، وليس لكل أحد في الأمة أن يخوض في معاهدات الصلح واتفاقيات
السلام مهما كان شأن السلطة التي يتولاها ، ولعل هذا أيضا ما يستفاد من بعض
الروايات^(١) ، وبه أفتى بعض الفقهاء^(٢) .

وأما الحرب فخطابها قد وجه إلى الأمة ؛ لأنه تكليف الجميع ؛ إذ إن
الحرب الدفاعية في جميع حالاتها واجب كفائي على الأمة ، والتهيؤ بمختلف
انحاءه ومستوياته عام على جميع أفرادها ؛ إذ عليها أن تهيب نفسها لهذا الواجب
دائماً ، بحيث تكون قادرة على الدفاع والنصر حين تدعو الحاجة إلى ردع

(١) انظر الوسائل : ج ١٥ ص ٦٠ ح ١٩٩٨٦ باب ١٥ من ابواب جهاد العدو وما يناسبه .

(٢) انظر المختلف : ج ٤ ص ٣١٦ ؛ كشف الغطاء : ج ٤ ص ٣٤٩ .

العدوان ؛ ولذا صرحوا بوجوب المحاربة على وجه الدفع من دون وجود الامام عليه السلام ولا منصوبه الخاص أو العام ؛ إذ يخشى على بيضة الإسلام أو الاستيلاء على بلاد المسلمين أو أسرهم أو أخذ مالهم^(١) وهو مروى^(٢).

ومن هنا يتضح أن فضل الجهاد عظيم، وثوابه كثير، وفوائده جليلة، وقد ورد في الكتاب والسنة من الحث عليه والترغيب إليه الشيء الكثير.

أما آيات الجهاد في القرآن فهي غنية عن البيان، وأما في السنة المطهرة فهو ما قامت عليه متواتر الروايات كما لا يخفى على المتتبع في مثل الوسائل^(٣) وغيره^(٤)، وأما قيام الإجماع عليه فهو مسلم^(٥)، بل عليه اجماع فرق المسلمين، بل هو مما قامت عليه ضرورة الدين^(٦)، وأما العقل فيستقل بحسنه ولزومه لقطع دابر الكفر والظلم والفساد، وكذا حكمه القطعي بلزوم اقامة العدل الالهي والاحكام الشرعية المحققة للنظام البشري في الدين والدنيا كما فصله الفقهاء في كتاب الجهاد من الفقه، ونكتفي هنا بالإشارة إلى رواية واحدة عن مولانا الصادق عليه السلام حيث قال: ((قال رسول الله صلى الله عليه وآله: الخير كله في السيف، وتحت ظل السيف، ولا يقيم الناس إلا السيف، والسيوف مقاليد الجنة والنار))^(٧).

ولعل مضمون الرواية يدل على أن الحق ينتصر بالسيف، وبه يبقى،

(١) انظر الدروس: ج ٢ ص ٣٠؛ الجواهر: ج ٢١ ص ١٤؛ كشف الغطاء: ج ٤ ص ٣٣٢ - ٣٣٣؛ مهذب الاحكام: ج ١٥ ص ٧٩ - ٨٠.

(٢) انظر الوسائل: ج ١٥ ص ٣١ ح ١٩٩٤٤ باب ٦ من ابواب جهاد العدو .

(٣) الوسائل: ج ١٥ و ١٦ كتاب الجهاد .

(٤) انظر كشف الغطاء: ج ٤ ص ٢٩٤ - ٣٠١ .

(٥) انظر كتاب الخلاف: ج ٥ ص ٥١٧؛ السرائر: ج ٢ ص ٣؛ الدروس: ج ٢ ص ٢٩ .

(٦) كشف الغطاء: ج ٤ ص ٢٩٤؛ مهذب الاحكام: ج ١٥ ص ٨١ .

(٧) الكافي: ج ٥ ص ٢ ح ١؛ الوسائل: ج ١٥ ص ١٥ ح ١٩٩٠١ باب ١ من ابواب جهاد العدو .

والسيف كناية عن القوة كما هو معروف بل مقتضى الجمع بين الأدلة ،
فقوله عليه السلام : ((في السيف)) باعتبار أن السيف يفتح الطريق أمام الحق ،
وقوله عليه السلام : ((تحت ظل السيف)) باعتبار أن بقاء الحق معمولاً به عند الناس إنما
هو تحت راية السيف والقوة ؛ إذ لولا القوة لم يطبق عدل أو يؤخذ حق بين
الناس ؛ إذ من المعلوم أن الناس لو لم يجدوا السيف لم يعملوا بالموازين الإنسانية
والإسلامية عادة ، فقيامهم إنما هو بالسيف والقوة ، وأما قوله عليه السلام : ((السيف
مقاليد الجنة والنار)) فهو تعبير مجازي يراد به أن مفتاح الجنة هو تجريد السيوف
والجهاد في سبيل الله ، وأما إغمادها فهو من مفاتيح النيران .

ولا يبعد أن يكون المراد منه هو التصنيف بين سيف الحق وسيف الباطل ،
فسيف الحق مفتاح للجنة ، وسيف الباطل مفتاح للنار ، باعتبار أن القوة قد تكون
بيد أصحاب الحق وقد تكون بيد أصحاب الباطل .

والظاهر أن المراد بالسيف هنا هو الكناية عن القوة ؛ كما ورد التعبير بالخيال
أيضاً في جملة من الروايات^(١) ، ومنه يستفاد بأنه ليست الخصوصية للسيف ، وإنما
لكونه من أظهر مصاديق القوة ، وكذلك الخيال ، وفي هذا المجال يقول السيد
الأستاذ قدس سره في كتابه الفقه الجهاد تعليقاً على ذلك : أن من عجيب الأمر أن سيف
المسلمين في هذا القرن الأخير وضع في الرف ، فالمسلمون بمعزل عن السيف ، وإذا
كان فيهم وبيدهم سيف فإنما تسيّره المبادئ الوافدة ، وتأخذ بمقبضه الأيدي
الملوثة .

فاللزام أن يهتم المسلم التنزيه لإعادة السيف إلى أيدي المسلمين ، ولا يخفى

(١) الكافي : ج ٥ ص ٤٨ ح ٢ ؛ الوسائل : ج ١١ ص ٤٦٧ ح ١٥٢٧٤ باب ٢ من ابواب احكام الدواب ،
لقوله (ص) : ((الخيل معقود بنواصيها الخير الى يوم القيامة)) او : ((خيول الغزاة في الدنيا خيولهم في
الجنة)) وفي رواية اخرى : ((الخير كله معقود في نواصي الخيل الى يوم القيامة)) .

أن القوة الهائلة التي وقعت بأيدي غير المسلمين لا يمكن أن يتجاهلها الإنسان المسلم على أية حال، ويلزم أن لا يفكر المسلم بأفكار صبيانية حول تبدل الأوضاع تلقائياً بدون بذل أقصى الجهود والجهاد، كما لا يمكن أن يقول المسلم: إن الامر قد تمّ ولا يصلحه إلا الإمام المهدي المنتظر (عجل الله فرجه)، بل الجهاد واجب كالصلاة والصيام وإن كان الإصلاح العام بيد الإمام الهمام (عليه آلاف التحية والسلام)، فاللازم تحصيل السيف لإقامة الحق. هذا ولا يخفى أن السيف لا يحصل بيد المسلم النزيه إلا بعد مقدمات خمس هي: التثقيف والتنسيق والتصنيع والتأسيس والتكوين.

فاللازم تثقيف المسلمين بالثقافة الإسلامية التطبيقية، بحيث يعرف كل مسلم ما هو الإسلام، وكيف يمكن تطبيقه في الظروف الحاضرة، وكذلك اللازم تنسيق الجهود للعاملين في مختلف الحقول الإسلامية بالتنظيم وما أشبه، كما قال مولانا أمير المؤمنين عليه السلام: ((أوصيكما... بتقوى الله ونظم أمركم))^(١).

كما يلزم تكريس تصنيع بلاد الإسلام، فإن المسلم ما دام محتاجاً يكون تحت الأيدي، وقد قال مولانا أمير المؤمنين عليه السلام: ((امن على من شئت تكن أميره، واحتج الى من شئت تكن أسيره، واستغن عن من شئت تكن نظيره))^(٢).

وهكذا يلزم تأسيس المؤسسات الإسلامية من ثقافية وصحية واجتماعية وما أشبه، حتى تعود الثقة إلى المسلمين فيثقوا بأنفسهم، وأنهم قادرون على أن يأتوا بالحاجيات على نهج إسلامي، ولا يتصوروا أنه لا بد من المدارس الغربية والبنوك والسياسة والفكر الغربي، بل يعرفون أنه من الممكن تأسيس المدارس

(١) نهج البلاغة: ص ٤٢١ الكتاب ٤٧ .

(٢) البحار: ج ٧١ ص ٤١١ ح ٢١ .

المنظمة على نحو يرتضيها الإسلام، وكذلك تأسيس المصارف الاقتصادية بما لا تحتوي على الربا وعلى القوانين اللاإسلامية، وأما التكوين فهو عبارة عن تكوين ذهنيات إسلامية علمية وعملية، فإن الثقافة المجردة لا تكون محفزة للعمل كما لا يخفى، وهذا الذي ذكرناه هو مقدمة للحصول على السيف، وهو يحتاج إلى بحث طويل، ولكننا نكتفي منه بهذا القدر^(١).

الأمر الثالث: مسائل وتضريعات

المسألة الأولى: في الجهاد الإنقاذي والدفاعي

يظهر مما تقدم أن الجهاد على نحوين:

جهاد إنقاذي وهو واجب لأجل إعلاء كلمة الله عز وجل، أو لأجل إنقاذ المستضعفين، وجهاد دفاعي وهو ما يكون لردع العدوان الذي يتعرض إليه المسلمون.

والإسلام يزن الحرب بميزان الصلاح للدنيا والآخرة بالنسبة إلى الذين يحاربهم وبالنسبة إلى الآخرين، فإذا حارب الإسلام اليهود فإنما يريد إصلاح حالهم دنيا وآخرة، كما يريد إصلاح حال الآخرين الذين يعتدي عليهم اليهود إذا بقوا على سياستهم في المحاربة؛ وأول فرق بين الحرب الإسلامية وغير الإسلامية يظهر في الهدف، فإن هدف الإسلام هو الصلاح والإصلاح، بينما هدف الحروب غير الإسلامية هو الفساد والإفساد، وقد أوجزت الآية الشريفة أهداف الحروب الإسلامية بقوله عز وجل: ﴿وما لكم لا تقاتلون في سبيل الله والمستضعفين﴾^(٢).

(١) الفقه (كتاب الجهاد): ج ٤٧ ص ٥٤ - ٥٦ .

(٢) سورة النساء: الآية ٧٥ .

فالغرض هو كلمة الله التي في إعلانها صلاح حال الناس دنيا وآخرة، وإنقاذ المستضعفين من براثن المستغلين والجائرين، وأما الخراب والضرر الذي يلازم الحرب في البلاد أو في المال أو الأنفس أو الأعراض فالإسلام ينطلق فيها عن منطلقين غالباً، هما: رد الاعتداء والوصول إلى الأصلاح.

أما رد الاعتداء فهو المستفاد من مثل قوله عز وجل: { فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم }^(١) وأما الوصول إلى الأصلاح فمن مثل القاعدة العقلية القاضية بلزوم دفع الأفسد بالفاسد.

ومن الواضح أن الإسلام يبيح قتل الكافر الحربي وسبي عرضه ونهب ماله وخراب بلده لكن ليس بالعنوان الأولي، وإنما بالعنوان الثانوي؛ لأنه في مقابل قتال الكافر للمسلم وسبي الكافر عرض المسلم ونهب ماله وخراب بلده، كما أنه يبيح الإسلام كل ذلك بالنسبة إلى الكافر في مقابل الوصول إلى الأصلاح، بمعنى انه لو أدى إلى جرّ الكافر إلى الصلح وفرض السلام فأمكن تطبيق ذلك من باب المصلحة الأهم، وهذا ما جرت عليه السيرة العقلائية أيضاً، فمثلاً إذا تحكمت سلطة طاغية بالناس فإن الإسلام يحاربها بما يلازمها من خراب ودمار عادة؛ وذلك لأجل أن الخراب الناجم عن إزاحة تلك السلطة أقل من الخراب الناشئ من بقائها، ومن الواضح أن المسألة تدخل في صغريات الأهم والمهم حينئذٍ.

وبهذا يتبين أن الإسلام لا يحارب لأجل السلطة والغلبة، ولا لأجل الاستعمار بالمعنى المصطلح، وإنما يحارب لأجل الإنسانية والحق، وعلى فرض دخوله في الحرب فإنه يحارب بأقل قدر ممكن؛ لأن الدخول في الحرب في الإسلام

(١) سورة البقرة: الآية ١٩٤ .

من باب الضرورة، والضرورات تقدر بقدرها، كما أنه يلتزم بالاضرار الأقل من الخراب وما أشبه الذي عادة يلازم الحروب، فيضحّي ببعض الأضرار لأجل الحفاظ على الصلح والسلام، لا أنه يحارب حقداً واعتباطاً وانتقاماً، أو طمعاً وشراً بالمصالح كما هو شأن سائر الحروب، وما وقع من بعض الحكام الذين نسبوا أنفسهم إلى الإسلام كذباً وزوراً كما في ملوك بني أمية وبني العباس وأحزابهم من الحروب كان الإسلام منها بريئاً.

فإن الميزان في مشروعية الحرب هو الكتاب والسنة الصحيحة لا عمل الحكام الجائرين كما هو واضح، فلا ينبغي ان تكون سيرة بني أمية وبني العباس معياراً للحكم على الإسلام، وعلى هذا فإذا كان من لوازم الحرب نسف المنازل وفيها الأطفال والنساء والشيوخ فإن الإسلام لا يبيح ذلك إلا اضطراراً من باب العنوان الثانوي؛ وذلك لأجل المقابلة بالمثل؛ بداهة أن العدو يستخدم هذه الأساليب عادة لغرض هيمنته على المسلمين، فإذا وقف المسلمون في قبالهم مكتوفي الأيدي كان معناه إما غلبة الجور على العدل والباطل على الحق، وإما بقاء الجور في تلك البلاد وعدم إنقاذ أهلها والأجيال الآتية، وإما الوقوع في الأضرار الأكبر والأشد.

فمثلاً اليهود قصفوا قرى المسلمين، وأشعلوا فيها النيران، وألقوا في مياههم السم وما أشبه، وقتلوا العجزة، فإذا أراد المسلمون أن يتركوا هذه الأمور اكتفاءً بالحرب في الجبهة مع الرجال فقط كان لازم ذلك تغلب اليهود الذي فيه فساد الدين والدنيا، فالإسلام إنما يبيح ذلك مقابلة بالمثل، وإحرازاً لنصرة الحق، ودفاعاً عن النفس والوقوف أمام الضرر الأكبر.

وهكذا فيما إذا سيطرت سلطة اليهود على يهود مثلهم، لكن الحكام

يسومون المحكومين سوء العذاب ، ولو لم يفعل المسلمون تلك الأمور الملازمة لتنحية السلطة الجائرة للزم بقاء الجور على المحكومين ، وامتداد مساوئه إلى الأجيال المستقبلية ، مما يكون محذور الحرب أقل من الإبقاء ، وفي كلتا الصورتين يجيز الإسلام الحرب وإن استلزمت بعض المحاذير المذكورة ، والملاحظ في مثل ما ذكرناه أن الإسلام لا يلاحظ شؤونه وشؤون المسلمين في الدفاع عن الحقوق فقط ، وإنما حتى لو تعرض اليهود إلى الظلامة من أبناء جلدتهم وما أشبه فإنه يدافع عنهم . وقد وردت في باب التخريب طائفتان من الأحاديث بعضها ينهى وبعضها يأمر ، ومقتضى الجمع العرفي بينهما هو تخصيص الناهية بصورة عدم الحاجة إلى التخريب ، وحمل الثانية الآمرة على صورة الحاجة والضرورة ، وذلك للقرائن الداخلية والخارجية المحتفة بهما .

آداب الجهاد وضوابطه

هذا وللحرب في الإسلام أصول وآداب قد عقد العلماء في كتب الحديث لها بابين ، أحدهما في آداب السرايا^(١) ، والثاني في أخلاقيات الحرب^(٢) ، ونحن نشير هنا إلى بعض الروايات الواردة في هذا المجال ، منها ما رواه أبو حمزة الثمالي عن أبي عبد الله عليه السلام قال : ((كان رسول الله ﷺ إذا أراد أن يبعث سرية دعاهم فأجلسهم بين يديه ، ثم يقول : سيروا باسم الله وبالله وفي سبيل الله وعلى ملة رسول الله ، لا تغلوا ، ولا تمثلوا ، ولا تغدروا ، ولا تقتلوا شيخاً فانياً ، ولا صبياً ولا امرأة ، ولا تقطعوا شجراً إلا أن تضطروا إليها ، وأيما رجل من أدنى المسلمين أو أفضلهم نظر إلى رجل من المشركين فهو جار حتى يسمع كلام الله ، فإن

(١) انظر الوسائل : ج ١٥ ص ٥٨ باب (١٥) من ابواب جهاد العدو وما يناسبه .

(٢) المصدر نفسه : ص ٦٢ - ٧٠ باب ١٦ و١٧ و١٨ و١٩ و٢٠ و٢١ من ابواب جهاد العدو وما يناسبه .

تبعكم فأخوكم في الدين ، وإن أبي فأبلغوه مأمنه ، واستعينوا بالله عليه))^(١).
وعن مسعدة بن صدقة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((إن النبي صلى الله عليه وآله كان إذا أراد ان يبعث أميراً على سرية أمره بتقوى الله عز وجل في خاصة نفسه ، ثم في أصحابه عامة ، ثم يقول : اغزوا باسم الله ، وفي سبيل الله قاتلوا من كفر بالله ، ولا تغدروا ، ولا تغلوا ، ولا تمثلوا ، ولا تقتلوا وليداً ، ولا متبتلاً في شاهق ، ولا تحرقوا النخل ، ولا تغرقوه بالماء ، ولا تقطعوا شجرة مثمرة ، ولا تحرقوا زرعاً ؛ لأنكم لا تدرون لعلكم تحتاجون إليه ، ولا تعقروا من البهائم ما يؤكل لحمه إلا ما لا بد لكم من أكله ، وإذا لقيتم عدواً من المشركين فادعوهم إلى إحدى ثلاث ، فإن هم أجابوكم إليها فاقبل منهم ، وكف عنهم . ادعوهم إلى الإسلام وكف عنهم ، وادعوهم إلى الهجرة بعد الإسلام ، فإن فعلوا فاقبل منهم ، وكف عنهم ، وإن أبوا أن يهاجروا واختاروا ديارهم وأبو أن يدخلوا في دار الهجرة كانوا بمنزلة أعراب المؤمنين ، يجري عليهم ما يجري على أعراب المؤمنين ، ولا تجرى لهم في الفياء من القسمة شيئاً إلا أن يجاهدوا في سبيل الله ، فإن أبوا هاتين فادعوهم إلى إعطاء الجزية عن يد وهم صاغرون ، فإن أعطوا الجزية فاقبل منهم ، وكف عنهم ، وإن أبوا فاستعن بالله عز وجل عليهم ، وجاهدهم في الله حق جهاده))^(٢) والرواية صريحة في أن الجهاد والقتال إنما يكون آخر الحلول وليس أولها.

وعن الريان قال سمعت الرضا عليه السلام يقول: ((كان رسول الله صلى الله عليه وآله إذا بعث جيشاً فاتهم أميراً بعث معه من ثقاته من يتجسس له خبره))^(٣) إلى غير ذلك من

(١) الكافي : ج ٥ ص ٢٧ ح ١.

(٢) التهذيب : ج ٦ ص ١٣٨ ح ٢٣٢ .

(٣) قرب الاسناد : ص ٣٤٢ ح ١٢٤٩ .

الروايات الدالة على أن الحرب لأجل الدفاع وليس لأجل العدوان أو الاستعمار أو الاستعمار وما أشبه ذلك^(١).

المسألة الثانية: في وجوب الدفاع على كل مسلم

الدفاع واجب على كل مسلم في أمور :

- ١ - أن يكون عن الإسلام وأحكامه.
- ٢ - أن يكون عن المسلمين وحقوقهم ومقدراتهم.
- ٣ - أن يكون عن الدولة الإسلامية.
- ٤ - أن يكون عن النفس وما يتعلق بها.

وفي هذه الصور إما أن يكون الدفاع في مقابل الكفار أو في مقابل المسلمين البغاة، فقد يريد الكافر مثلاً أن يمحو الإسلام ويبدل دين المسلمين، وقد يريد قتل المسلمين عامة أو قتل أهل بلد مثلاً من دون أن يريد اجتثاث الإسلام كما هو المتعارف في سياسة المستبدين من المسلمين، سواء كان ذلك لأجل عداوته لأهل بلد عداً غير مرتبط بالدين، أو كان عداً من توابع العداة للدين، والمراد بحقوق المسلمين ومقدراتهم هو ما لو قاتلهم لأجل تحطيم اقتصادهم، أو تحطيم سيادتهم وعزتهم، أو إلغاء حريتهم، أو ما أشبه، وقد يريد تبديل بعض أحكام الإسلام كما لو قاتل حتى يحكم بعض القوانين الكافرة مكان بعض القوانين الإسلامية، أو يسقط دولة الإسلام ليقوم دولة غير إسلامية، وقد يريد قتل الإنسان أو سلب ماله أو هتك عرضه أو قتل ولده مثلاً، ثم في كل هذه الصور قد يكون الذي يعمل هذه الأمور كافراً، وقد يكون مسلماً، فالمجموع ثمانية، والظاهر أن الأقسام الستة الأولى كلها محكومة بحكم الجهاد، لإطلاق أدلة الجهاد

(١) انظر الوسائل : ج ١٥ ص ٥٩ ح ١٩٩٨٦ باب (١٥) من ابواب جهاد العدو وما يناسبه .

والدفاع، فلو أن حاكماً مسلماً أراد تبديل أحكام الإسلام فدافع المسلمون عن ذلك فإن قتلهم لا يغسل.

وهكذا فإن قوله عز وجل: {وما لكم لا تقاتلون في سبيل الله} (١) وقوله: {وجاهدوا بأموالكم وأنفسكم} (٢) وكذلك الروايات المتضاربة تشمل كل الأقسام الستة على تفصيل لا يسعنا المجال لبيانها. نعم ربما تقع بعض المصاديق نشك في دخولها تحت الإطلاقات المذكورة، كما إذا أراد حاكم مسلم أو كافر تغيير قانون من قوانين الإسلام فاجتمع المسلمون لأجل التشاور في الأمر والاستنكار، فأطلق الحاكم الرصاص عليهم فأرداهم صرعى، أو أخذهم وشنقهم مثلاً، فإن كونهم محكومين بحكم الشهيد في مثل هذه الصورة محل تردد وإشكال، والظاهر العدم؛ لانصراف الأدلة عن مثله.

والقول بوجود المناط هنا غير تام على ما يبدو. نعم إذا جرد الطرفان السلاح لم يبعد أن يكون منهم، كما أن الإمام الحسين عليه السلام جرد السلاح حين جرد الطرف الآخر، وقاتل حتى قتل (٣)، فإنه عليه السلام وأصحابه كانوا شهداء بلا إشكال، بل هم سادة الشهداء، وبذلك يعرف وجوب الدفاع في القسم السابع والثامن أيضاً.

المسألة الثالثة: في السياسة العامة للحرب

لا شك أن الإسلام دين السلام وأن الحرب استثناء فيه، ولا تلجأ إليها الدولة الإسلامية إلا في صورة الاضطرار كما يضطر الإنسان لإجراء عملية جراحية مثلاً، وقد كان من عادة الرسول ﷺ أن يلتزم بالحروب حالة الدفاع

(١) سورة النساء : الآية ٧٥ .

(٢) سورة التوبة : الآية ٤١ .

(٣) مقتل الحسين (للخوارزمي): ج ١ ص ٢٣٤ .

حتى يكون السبب في الحرب هو الطرف المهاجم^(١)، ولا ينافي ذلك وجوب الجهاد الابتدائي منه؛ لأن المراد بالجهاد الابتدائي في قبال الدفاعي، والمراد بجعل الرسول حروبه دفاعية أنه كان يصبر حتى يهاجمه العدو فيهاجمه، ويدخل معه في حرب حينئذٍ. فإنه لا شك في أن كل قوتين متجاورتين تتصادمان والرسول الأعظم ﷺ كان ينتظر إصلاح الفئة الأخرى، ويمارس معها مختلف طرق الإصلاح والهداية، فاذا تعامت وخرقت الموازين تحقق المبرر العقلاني لخوض الحرب دفاعاً، وهذا ما قامت عليه النصوص^(٢) والفتاوى^(٣)، ثم إن الرسول الأعظم ﷺ إذا دخل الحرب كان يحتاط بأقل قدر ممكن من الخسارة توخياً لهديتهم، فيقتل من لا بد من قتله، ثم يعفو ويطلق سراح الأسراء ومن أشبههم مناً، أو في قبال فداء بسيط، ويكرمهم أيضاً ويقول ((ارحموا عزيز قوم ذل))^(٤) وكان يعطي لهم سهم المؤلفه قلوبهم، ويداري المنافقين بأكبر قدر من المداراة، وقد ورد قوله ﷺ لعلي عليه السلام ذات مرة: ((يا علي، من مكارم أخلاق الدنيا والآخرة أن تعفو عن ظلمك، وتلين الكلام والسخاء))^(٥) وهذه الثلاثة من أبرز سمات القيادة الناجحة.

فإن تعقل الإسلام ورؤيته للعواقب وحكمته وحزمه أوجب أن يعمل

(١) دعائم الإسلام: ج ١ ص ٣٧٨ ح ١٤٨٦.

(٢) انظر الوسائل: ج ١٥ ص ٤٢ - ٤٤ ح ١٩٩٥١ وح ١٩٩٥٢ باب (١٠) من ابواب جهاد العدو وما يناسبه ص ٥٩ ح ١٩٩٨٦ باب ١٥ من ابواب جهاد العدو وما يناسبه؛ وانظر مهذب الاحكام: ج ١٥ ص ١١٥.

(٣) انظر المختلف: ج ٤ ص ٣٩٢.

(٤) البحار: ج ٢ ص ٤٤ ح ١٦ ونص الحديث: ((ارحموا عزيز قوم ذل، وغني قوم افتقر، وعالما تتلاعب به الجهال)).

(٥) المعجم الاوسط: ج ٥ ص ٣٦٤؛ السنن الكبرى ((لبيهقي)): ج ١ ص ٢٣٥.

عملاً لا يكون له رد فعل سيء ، وقد وقعت الحكومات من بعد رسول الله ﷺ في أخطاء كبيرة سببت أبشع الآثار التي يكتوي المسلمون بناها في مثل هذا اليوم أيضاً؛ إذ وقع الخلفاء من بعد رسول الله ﷺ بطائفة من الحروب سببت كل هذه المآسي ، وربما نوجزها كالتالي :

الأول: الخطأ فيما سمي بحروب الردة ؛ لأنها لم تكن ردة عن الإسلام بل رفضاً لما جرى بشأن الخلافة بعد النبي ﷺ^(١) وعدم الاعتراف بخلافة الأول بعده ﷺ ، كما يدل على ذلك أصح التواريخ ، وبدلاً من أن تعالج تلك بروح نبوية عولجت بالعنف والقوة والحروب الدامية ، مما سبب تشويه سمعة الإسلام وتنفير الناس عنه .

الثاني: الخطأ في نهج الفتوحات التي ساسها الثاني ، فإنهم غيروا خطة الرسول ﷺ في الدفاع إلى الهجوم ، ثم عاملوا البلاد المفتوحة بغير سياسة الاسلام ، مما سبب أن يصيغ الإسلام بطابع العنف بدلاً من طابعه الإنساني الواقعي الذي كان يصطبغ بالرفق ، ومما يؤسف له حقاً أن الغرب وغيره من العوالم غير المسلمة درست الإسلام من هذا الطريق ، فتصورت أنه عنيف الطريقة ، وقاسي السياسة .

الثالث: الخطأ في زمن عثمان ، حيث استبدت القبيلة بزمام المسلمين والأثرة بالأموال والمناصب ، وصارت العصبية والحزبية هي المعيار في السلطة ، حيث أوجب الانشقاق الداخلي وصنع الحرب الأهلية التي أدت إلى قتله أيضاً ، ولسنا فعلاً في صدد تحليل هذه السياسات الثلاث إلا أن هذا ما أثبتته التاريخ ، وكانت من الأخطاء الكبيرة التي شوهت سمعة الإسلام ، وأعطته صورة عنيفة

(١) رجال في الذاكرة : ص ٢٦ .

وقاسية في أنظار غير المسلمين ، خلافاً لسيرة رسول الله ﷺ .

هذا والآثار السلبية لهذه السياسات الثلاث انعكست في أمور:

أحدها: في عدم نمو المسلمين نمواً حضارياً ، بل تأخر المسلمون وتبدل الحكم إلى أبشع دكتاتورية واستبداد منذ زمان معاوية ، وهذا كان من أسباب انحطاط المسلمين وتقدم غير المسلمين عليهم .

ثانيها: نكوص العالم عن الإسلام ، فبينما نجد أن سيرة الرسول الأعظم ﷺ لو كانت بعده مستمرة في مولانا أمير المؤمنين ﷺ لدخل كل العالم في الإسلام ، ولكن الذي حدث هو العكس ، حيث رأينا قوى العالم تكالبت ضد المسلمين ، ووقفت تصد وتحول دون نشره .

ثالثها: الانشقاقات الداخلية التي قسمت المسلمين إلى خاصة وعامة ، وشيعة وسنة ، وهذا الانشقاق مستمر إلى هذا اليوم ، مما جر الولايات على الإسلام والمسلمين منذ فجر الإسلام وإلى ما لا يعلم مداه إلا الله .

ولا يقال: إذا كانت الفتوحات كما تذكرون فلماذا اشترك فيها الإمام أمير المؤمنين ﷺ بمشورته وبأولاده وبأصحابه سلمان وأبي ذر وعمار وغيرهم ؛ لأنه يقال : سبب مشاركة الإمام هو تخفيف الأضرار والخوول دون مزيد من الظلم والجور على عموم الناس الأبرياء ، إذ لاحظ الإمام ﷺ قاعدة الأهم والمهم ، وفي المثل المشهور ((كلما تداركت الخسارة فهو ربح)) على تفصيل ذكره بعض المؤرخين في مظانه^(١) .

المسألة الرابعة: في وجوب بناء الدولة على أسس السلام

يجب على الدولة الإسلامية أن تبني سياستها على ما بنى عليه رسول الله

(١) انظر الفقه (كتاب الحكم في الاسلام): ج ٩٩ ص ١٣٣ - ١٣٥ .

ﷺ دولته الكريمة، فيجب أن تدعو إلى السلام، وأن تجنب إليه أيضاً كلما جنحت إليه الفئة الاخرى دولة كانت أو جماعة، ففي الأول قال عز وجل: {يا أيها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة} ^(١) وفي الثاني قال عز وجل: {وإن جنحوا للسلم فاجنح لها} ^(٢) فإذا اضطرت الدولة إلى حرب خارجية أو إخماد حركة داخلية فاللازم أن تراعي منتهى النظافة والإنسانية، فإن الحرب استثناء، وهو ضرورة، فينبغي ان تقدر بقدرها.

ولا يخفى أن هناك واجباً كبيراً ملقى على عاتق الدولة الإسلامية ينبغي أن تراعيه في سياستها الدفاعية، وهو إيقاف الحروب والثورات وسباق التسلح الذي وقع فيه العالم حتى اتصلت الثورات والحروب، وتتالت الانقلابات، والتهمت الأسلحة أكبر واردات الدول، فصارت البشرية بين جحيم الفقر والجهل والحروب التي أكلت ثروات العالم، فأخذت تعاني الأمرين. قال عز وجل: {وما لكم لا تقاتلون في سبيل الله والمستضعفين} ^(٣) فإيقاف الدولة الإسلامية لهذه الأمور المفجعة يعد من أحسن سبل الله عز وجل، ومن أحسن سبل إنقاذ المستضعفين.

كيف تساهم الدولة في صنع السلام؟

والجواب عن ذلك يتم من وجوه، بعضها يتعلق بالفكر والثقافة، وبعضها بالأخلاق، وبعضها بالسياسة العامة، وبعضها يتعلق بالقانون الدولي. ومن الواضح أن الثلاثة الأول بمنزلة السبب الجوهرى لمعالجة الحرب في العالم، إلا أن للعامل الدولي الأثر الكبير جداً في تحجيم الحرب والهيمنة أو صنع السلام،

(١) سورة البقرة: الآية ٢٠٨ .

(٢) سورة الانفال: الآية ٦١ .

(٣) سورة النساء: الآية ٧٥ .

وحيث إن الجواب من منطلق العناصر الثلاثة الأولى طويل وقد مرت بعض الإلماعات اليه فيما تقدم من مباحث الكتاب نكتفي بالإجابة من منطلق العنصر الرابع. فنقول: يمكن للدولة أن تساهم في فرض الصلح وقيادة البشرية نحو السلام عبر تغيير المعايير والمبادئ التي يقوم عليها القانون الدولي العام، فإن المستقرىء لمبادئ هذا القانون يجد أن العديد منها تشرّع للاستغلال، وتمهّد للاستعمار والهيمنة التي هي من أهم أسباب الحرب والعنف في العالم، ويمكن أن نجمل هذه المبادئ بالبند التالي:

- ١- الفصل بين السياسة الخارجية والداخلية للدول في الرقابة والتقويم، فان ذلك يساعد الدول الظالمة على تحسين صورتها الخارجية وعدم الاكتراث بالشؤون الداخلية لها، فمهد للاستبداد ومزيد التعسف.
 - ٢- منح الدول القوية قدرة التصرف بالمجتمع الدولي وفرض سياستها عليها بواسطة اعطائها حق الفيتو المعروف، وبالتالي ساعد على الاستبداد الدولي.
 - ٣- جعل المؤسسات الدولية رهينة المساعدات التي تمنحها الدول، فمكّن تلك الدول من الضغط عليها وفرض ماتريد.
 - ٤- عدم الرقابة الحقيقية العادلة على التسليح.
- ومن الواضح أن هذه المبادئ وغيرها تشرّع للعنف، وتجعل من العالم مسرحا للحروب وسيادة القوة، ولا يمكن التخلص من ذلك إلا عبر خطة واسعة يشارك فيها الجميع بالقرار والعمل.

وهنا أمور ينبغي متابعتها للحؤول دون الحرب والمساهمة في السلام:

الاول: توحيد نظرة القانون الدولي ومعاييره في تقويم السياسات بين

الداخل والخارج يجعل العدل والظلم ميزان الحق والباطل والإسناد أو المواجهة؛
بداية أن العدل والظلم لا يختلفان أو يتغيران بحسب الاجتهادات والآراء، بل هما
مما تتفق عليه العقول، واحكام العقلاء سواء في العقل النظري والعملي، فقبح
الظلم وشناعة التعاون معه ووجوب ردعه لا يختلف بين السياسة الداخلية أو
الخارجية؛ إذ لا فرق بين ظلم الدولة لغيرها من الدول او ظلمها لرعيتهما
ومواطنيها، فكما يحكم القانون الدولي بوجوب ردع العدوان الخارجي من اي
دولة صدر ينبغي ان يحكم بوجوب ردع العدوان الداخلي من أي صدر، ويمكن
تأسيس هيئة أو مؤسسة منصفة تمتلك حق الحكم في ذلك؛ لتمنع الدول الكبرى
من التدخل الظالم في شؤون الدول الضعيفة، ولضمان حيادية المنصفين يمكن
الرجوع الى العلماء والمفكرين الخبراء في ذلك، كما يمكن إرجاعها الى نظام
انتخابي تقرره المنظمات الحقوقية او غير ذلك من عناصر تضمن الحق والانصاف
للجميع.

وبذلك يظهر أن سكوت المنظمات الحقوقية والدول على ظلم السلطات
المستبدة لرعيتهما فيه نوع من المساعدة على الظلم والاستبداد، وفي الأخبار
الشريفة: ((العامل بالظلم والمعين عليه والراضي به شركاء ثلاثة))^(١) واعتراف
الدول بالحكومات السلطوية والفتوية أو الانقلابية التي تستولي على السلطة
بالدبابة والمدفع هي من المساعدة على الظلم، كما ان اعتراف الامم المتحدة،
وهي المنظمة الأكبر والأوسع في العالم، والتي وجدت لاجل حفظ التوازن
و ضمان الحقوق للجميع بمثل هذه الحكومات، بدعوى أن ظلمها واستبدادها
شأن داخلي من أكبر الأخطاء، بل من أجلى صور التناقض بين المبدأ والغاية،

(١) تحف العقول: ص ١٥٣ .

والوسيلة والهدف، فإنك إذا سألت أي عاقل أنه إذا تنازع زوج وزوجة في دارهما وأراد الزوج قتل زوجته أيجب للجيران تركه يقتلها باعتبار انه امر داخلي لا يرتبط بهم؟ أم إن الواجب عقلا ومنطقا التدخل لانقاذها؟ وإذا كان هكذا في الأمور الشخصية اذا فلماذا يجب على الجيران التدخل لانقاذ زوجة ولا يعتبر الأمر داخليا ولا يجب التدخل لانقاذ امة بحجة أنه أمر داخلي؟ وهذا ماتبتته الأمم المتحدة، فنصرت الظالم في ظلمه، وساعدت المستبد على قهر شعبه.

الثاني: إلغاء حق الفيتو الذي أملاه على الأمم المتحدة المال والسلاح، ولا شاهد من عقل أو منطق يؤيد ذلك، فبأي وجه يعطى لمثل أمريكا وروسيا حق الفيتو وابطال رأي الاكثرية؟ بل هو من شواهد زيف الديمقراطية العالمية التي تؤمن بحق الأكثرية والتي تنادي بها مثل هذه الدول والمنظمات، بل هو في الحقيقة لون آخر من أحكام الغاب وتحكيم القوة على العقل والمنطق، ويصدق عليه مقال الشاعر:

بكوا باطلا ونضوا صارما
وقالوا صدقنا فقلنا نعم
ومن الواضح أن الإسلام لا يقر ذلك، والمسلم لا يقول لظلم نعم، بل يرفضه ويتصدى لردعه بحسب موازينه الشرعية.

الثالث: القضاء على أسباب الحرب وأهمها سببان:

أولها: الظلم والفساد.

وثانيها: التسليح، ويمكن ذلك بواسطة تنظيف الدولة من الاستبداد وتنزيه القضاء وتقويم احكامه ومكافحة الفقر والمرض والجهل وفق خطط مدروسة، فانها هي مبعث الثورات والحروب الداخلية والخارجية.

الرابع: الحد من صنع الأسلحة بكل صدق ومثابرة، وتحويل تجارة

الأسلحة ومعاملها الى تجارة في وسائل التنمية البشرية، الى غير ذلك من الطرق الكفيلة لتعميم السلام وابعاد خطر الحرب عن العالم.

ومن الواضح أن ذلك كله ليس بمقدور دولة اسلامية واحدة في حجم عادي، إلا أن من الصحيح أيضا أنه إذا سخرت الدولة ما أمكنها من الطاقات البشرية والمالية لأجل ذلك بالدعوة والدعاية والمنظمات والمعاهدات الدولية والعلاقات المتبادلة وغير ذلك فإنها تتمكن من الحد من ذلك، خصوصا وأنها سياسات تتوافق مع الضمير الإنساني العام، ويتضامن معها عقلاء العالم.

المسألة الخامسة: في بطلان الجندية الإجبارية

قد عرفت مما تقدم أن الجهاد واجب كفائي على كل ذكر بالغ صحيح الجسم، ولكن الانخراط الفعلي في العمل العسكري كما هو المتعارف في الجيوش والخدمة الإجبارية على ما يعبرون كان يتم حين تدعو الحاجة، أعني حين يقرر النبي الأعظم ﷺ القيام بحملة عسكرية، أو حين يتهدد المدينة خطر الغير؛ إذ لم يرد تشريع يستفاد منه وجوب إعداد ما يسمى الآن بالجيش المحترف أو التجنيد الإجباري، وهو تفرغ عدد من المقاتلين للعسكرية مدة من الزمان في حال السلم، ولم يؤسس في حياة النبي ﷺ جيش من هذا القبيل، ولا يخفى أن هذا لا ينافي ما يبدو من بعض الروايات أن بعض المسلمين كان متفرغاً للقتال، وهم أهل الصفة أو بعضهم، فإن هؤلاء بسبب عدم وجود مساكن وأسر لهم وعدم انخراطهم في سوق العمل والتجارة كانوا يأوون الى موضع مضلل في مسجد المدينة يسكنونه^(١)، وكانوا شبه متفرغين لأمرين:

الأول: التعلم والتعليم.

(١) لسان العرب: ج ٩ ص ١٩٥ (صفف)؛ وانظر مجمع البحرين: ج ٥ ص ٨١ - ٨٢ (صفف).

الثاني: الخروج مع السرايا.

وكانوا بمنزلة القوة المهيأة دائماً لأي طارئ، ولكن لم يكونوا بعنوان جيش منظم وفيه إلزام للتجنيد، فقد ذكرت بعض التفاسير أن عددهم كان أربعمائة من المهاجرين^(١)؛ إذ حبسوا أنفسهم على الجهاد، وهو ما عبر عنه قوله سبحانه وتعالى: {للفقراء الذين أحصروا في سبيل الله} ^(٢) ولكن تفرغهم وحصرهم في سبيل الله لم يكن ناشئاً من إلزام شرعي أو حكومي، وفي بعض الأخبار أن رسول الله ﷺ صالح الأعراب على أن يدعهم في ديارهم ولا يهاجروا، وفي حالة إذا دهمه من عدوه دهم أن يستنفرهم فيقاتل بهم^(٣)، وهكذا ورد في سيرة امير المؤمنين (عليه السلام) مع شرطة الخميس^(٤).

وكيف كان، فإن عدم وجود جيش محترف يحملنا على القول بأن الجيش في الإسلام لم يكن مؤسسة للدولة، وإنما كان في واقعه مؤسسة للأمة؛ لأن الجهاد موجه إلى الأمة، والحروب التي كان يخوضها المجاهدون لم تكن حروب الدولة والدفاع عنها، بل كانت حروب الأمة والدفاع عنها، فالأمة هي المجاهدة،

(١) مجمع البيان: ج ٢ ص ٣٨٧؛ ذيل الآية ٢٧٣ من سورة البقرة.

(٢) سورة البقرة: الآية ٢٧٣.

(٣) راجع الوسائل: ج ١٥ ص ١١٢ ح ٢٠٠٩٠ باب ٤١ من ابواب جهاد العدو.

(٤) في بعض التواريخ انهم كانوا اربعين الفا بايعوا علياً (عليه السلام) على الموت، انظر مقباس الهداية: ج ٦ ص ١٥٦ مستدركات، وعن جماعة كانوا خمسة او ستة الاف وفي حديث الاصمغ بن نباته سئل كيف تسميتم شرطة الخميس يا اصمغ؟ قال: لان ضمن له الذبح وضمن لنا الفتح. يعني امير المؤمنين (عليه السلام)، انظر مجمع البحرين: ج ٤ ص ٢٥٧ - ٢٥٨ (شرط) وعن الوحيد البهبهاني قدس في ترجمة عبد الله بن يحيى الخضرمي وشرطة الخميس: اعيانه من الشرطة، وهو العلامة؛ لانهم لهم علامة يعرفون بها، او من الشرط وهو التهيؤ لانهم يهيؤون لدفع الخصم انظر صحيح المقال: ج ١ ص ١٩٦ ترجمة عبد الله بن يحيى الخضرمي.

والدولة أداة بيد الأمة ؛ ليست الدولة هدفاً بحد ذاتها حتى تقاتل الأمة لأجلها. ولعل مما يدل على ذلك أنه لم يرد في الكتاب الكريم التعبير في الحرب والقتال بما يستفاد منه أن الدولة الإسلامية هي التي تتولى الحرب، وتحارب نيابة عن الأمة، أو أن القتال للدفاع عن الدولة، بل إن نص كل ما جاء في هذا الشأن هو أن القتال للدفاع عن المسلمين وعن الإسلام، والمسلمون هم الذين يقاتلون كما عرفته من الأدلة المتقدمة، وربما يؤيد هذا أن الغنائم يستحقها كل من حضر المعركة حتى المولود قبل القسمة^(١)، وأن خمس الغنائم ينفق على مصالح الأمة، وأن الأرض المفتوحة مباحة للأمة لكل من سبق حق استثمارها^(٢).

ولعل من حكمة عدم إنشاء جيش محترف في ذلك الحين هو عدم تمكين الدولة من أداة سلطوية قاهرة كالجيش تتضخم وتتسع بها سلطته القمعية على الأمة بعد الرسول ﷺ في نفس الوقت ترهق كاهلها بالمزيد من الدوائر والمصارف المالية، فضلاً عن حرمان الطاقات الفاعلة من الإبداع والمساهمة في التنمية والبناء، كما هو الملحوظ اليوم في الجيوش التي تؤسسها الدول، وتضررها غالباً أكثر مما تنفعها.

وعليه فإن الظاهر أن قانون الجندية الإيجابية أمر غير مشروع في الإسلام؛ لأنه إكراه وإجبار ومنافٍ لقانون السلطنة. نعم يجوز للدولة أن تجعل جيشاً اختيارياً للتطوع الاختياري إذا اقتضت الحاجة إلى ذلك، ولكن ينبغي أن تكتفي فيه بمقدار الضرورة لا أكثر على حسب قانون الضرورات التي تقدر بقدرها.

(١) الوسائل: ج ١٥ ص ١١٣ ح ٢٠٠٩٥ و ح ٢٠٠٩٦ باب ٤١ من ابواب جهاد العدو .

(٢) انظر الشرائع: ج ١ ص ٢٥٣ - ٢٥٥ ؛ المختلف: ج ٤ ص ٤٠١ - ٤٠٢ ؛ الدروس: ج ٢ ص ٣٥ ؛

الرياض: ج ٨ ص ٨٥ ؛ كشف الغطاء: ج ٤ ص ٤١٠ - ٤١٢ ؛ مهذب الاحكام: ج ١٥ ص ١٥٢ .

المسألة السادسة: في وجوب مقاومة الحكومات الجائرة

يجب على المسلمين مقاومة الحكومات الجائرة، سواء كانت إسلامية أو غير إسلامية، فإن الظلم قبيح عقلا وحرام شرعا، ويجب رده مهما أمكن، وكل حكومة لا تعمل بأحكام الله سبحانه فهي جائرة حتى الحكومة الحرة التي تحترم آراء الشعب لكنها لا تعمل بأحكام الله سبحانه تعد ظالمة موضوعا. قال تعالى: {ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون} ^(١) بدهة وجوب العمل لأجل تطبيق أحكام الله سبحانه وتعالى في الحكم وغيره، هذا وتنقسم المقاومة للحكومات الجائرة إلى قسمين: مقاومة إيجابية وأخرى سلبية.

أما الإيجابية فهي أن يدخل المقاوم في الحكم لأجل الإحسان إلى المسلمين، والحد من نشاط الجائرين، ورفع الجور عن المظلومين مهما أمكن، وهذا لا يجوز إلا لبعض القادرين على ذلك، ولكن بإذن الإمام المعصوم عليه السلام في زمن الحضور، وبإذن الفقيه الجامع للشرائط في زمن الغيبة، وفي رواية محمد بن اسماعيل بن بزيع قال الرضا عليه السلام:

((إن لله تعالى بابواب الظالمين من نور الله به البرهان، ومكّن له في البلاد؛ ليدفع بهم عن أوليائهم، ويصلح الله تعالى بهم أمور المسلمين، إليهم ملجأ المؤمنين من الضرر، واليهم يفرح ذو الحاجة من شيعتنا، بهم يأمن الله روعة المؤمن في دار الظلمة، أولئك المؤمنون حقا، أولئك أمناء الله في أرضه، أولئك نور الله في رعيتهم يوم القيامة، ويزهر نورهم لأهل السماوات كما تزهر الكواكب الزهرية لأهل الأرض، أولئك من نورهم نور القيامة، وتضيء منهم القيامة، خلقوا والله للجنة، وخلق للجنة لهم، فهنيئا لهم، ما على احدكم ان

(١) سورة المائدة: الآية ٤٥ .

لو شاء لنا هذا كله))^(١) .

وهذا ماجرت عليه سيرة الانبياء والائمة عليهم السلام ، كما دخل يوسف عليه السلام^(٢) وعمران والد موسى عليه السلام ومؤمن آل فرعون في حكومة الجائرين^(٣) لأجل الإصلاح ، وكما دخل أيضا الإمام أمير المؤمنين عليه السلام والحسنان وسلمان وأبو ذر وعمار في أحكام الثلاثة في الجملة .

وكما دخل علي بن يقطين في وزارة هارون^(٤) ، وكذلك داود الزربي وكان من ثقات موسى بن جعفر (عليهما السلام)^(٥) ، ومحمد بن اسماعيل بن بزيع دخل في الوزارة وكان من ثقات الإمام الكاظم والرضا (عليهما السلام)^(٦) وكان عبد الله بن سنان خازنا للمنصور والمهدي والهادي وهارون ، وكان ثقة من أصحاب الإمام الصادق عليه السلام^(٧) ، وكان عبد الله النجاشي واليا على الأهواز من قبل المنصور ، وهو ثقة كتب إليه الإمام الصادق عليه السلام رسالة معروفة^(٨) ، وهي مستند في جملة من الاحكام ، وكان علي بن عيسى ومحمد بن علي ولده أميرين بقم من قبل السلطان ، وهما ثقتان من ثقات الامام الهادي والعسكري (عليهما السلام)^(٩) .

(١) رجال العلامة : ص ١٤٠ .

(٢) اشارة الى قوله تعالى : { اجعلني على خزائن الارض اني حفيظ عليم } سورة يوسف : الآية ٥٥ .

(٣) اشارة الى قوله تعالى : { وقال رجل مؤمن من آل فرعون يكتم ايمانه اتقاتلون رجلا ان يقول ربي الله وقد جاءكم بالبينات من ربكم } سورة غافر : الآية ٢٨ .

(٤) انظر الفهرست : ص ٩٠ - ٩١ رقم ٣٧٨ .

(٥) انظر رجال العلامة : ص ٦٨ - ٦٩ رقم ٥ .

(٦) المصدر نفسه : ص ١٣٩ - ١٤٠ رقم ١٥ .

(٧) المصدر نفسه : ص ١٠٤ - ١٠٥ رقم ١٥ .

(٨) المصدر نفسه : ص ١٠٨ رقم ٣٠ .

(٩) المصدر نفسه : ص ١٦٠ رقم ٤ ؛ وانظر رجال الطوسي : ص ٤٢٢ رقم ١٢ ؛ وص ٤٣٥ رقم ٣ .

وكذا محمد بن عيسى الأشعري^(١) ، كما دخل الإمام الرضا عليه السلام حكم المأمون.

ويرى السيد الشيرازي قدس سره في كتابه الحكم في الاسلام: أن دخوله عليه السلام لم يكن خوفا من القتل ، فان القتل لهم عادة ، بل كان لأجل هدم حكم المأمون وإظهار اغتصابه وبيان جهله وعدم استحقاقه للخلافة ؛ ولذا شرط على المأمون أن لا يأمر ولا ينهى ولا يفتي ولا يقضي ولا يولي أحدا ، ولا يعزل ولا يغير شيئا مما هو قائم ، مما كان معناه انه عليه السلام لا يرتبط بالحكم ، فالإمام جمع بين تعاليه وزهده بالدخول لثلا يقال : إنه حريص ولاجل أن يملي عليه هذه الشروط وبين دخوله ليهدم الحكم من داخله ، كما فعل مثل ذلك الامام أمير المؤمنين عليه السلام ، فإنه ترفع عن قبول الإمارة لثلا يتهم بالحرص على الحكم ، وليظهر أنه إنما كان يطلب الحكم في زمن الثلاثة لاجل إقامة الحق لا حرصا^(٢).

هذا وقد جمع العلامة الطوسي قدس سره الأوقاف والعلماء والكتب حول نفسه باسم التنجيم في زمن التتار ، فحفظ بذلك الاوقاف عن النهب ، والعلماء عن القتل ، والكتب عن الحرق ، كما يجد المتتبع تفصيل ذلك في التواريخ^(٣).
والتهجم على الطوسي وعلماء زمن الصفوية بأنهم كانوا من علماء البلاط اتهم مغرض يصدر عادة من وعاظ السلاطين والتابعين للسياسات المستبدة ، هؤلاء الذين يمدحون مثل خالد بن الوليد وصلاح الدين الايوبي ، بأن الأول اشترك في حروب الردة ، والثاني أنقذ المسلمين من الصليبيين ، وكلا الأمر

(١) رجال العلامة: ص ١٥٤ رقم ٨٣ .

(٢) الفقه (كتاب الحكم في الاسلام) : ج ٩٩ ص ٢٤٢ - ٢٤٣ .

(٣) اعيان الشيعة : ج ٩ ص ١٥٩ - ١٦٦ ؛ وانظر الكنى والالقباب : ج ٣ ص ٢٥١ .

باعثه الجهل أو التجاهل (١) على ماتثبته حقائق التاريخ.

وقد عرفت سابقا أن حروب الردة لم تكن حروبا للردة في الواقع ، وإنما كانت اعتراضية على خلافة الأول ، وأما صلاح الدين فهو السبب لبقاء الصليبيين في فلسطين ، واليه يعود الكثير من التأخر في بلاد المسلمين اليوم ، فإنه :
أولا: سبب تفتيت الدولة الاسلامية ، حيث فصل سوريا عن مصر مما ضعفت الدولة أمام الصليبيين.

وثانيا: بدلا من أن يحارب الصليبيين حارب المسلمين في حرب طائفية بشعة ، فقتل مئات الألوف من المسلمين الشيعة ، وشرد علماءهم ، وأحرق مكتباتهم ، ومن الواضح أن مثل هذه الحرب الطائفية الاهلية كما تضعف الدولة عن مقاومة الصليبيين تسبب الهزيمة أيضا.

وثالثا: لما حضرته الوفاة قسم البلاد بين أبنائه وكأنها إرث ؛ وبذلك أضعف الدولة الاسلامية ضعفا متزايدا ؛ ولذا بقي الصليبيون في بلاد الاسلام يعيشون فيها فسادا الى عشرات السنين من بعده على ماتذكرة التواريخ الصحيحة . وكيف كان ، فانه لو شخص الفقيه الجامع للشرائط صحة المقاومة الإيجابية وجب ذلك بإذنه ، ولو كانت الظروف تتطلب المقاومة السلبية فتجب أيضا بإذنه ؛ لما تحكم به الادلة الاربعة من وجوب مقاومة الظلم وردع العدوان ، وهو ماقامت عليه السيرة العقلائية والمشرعية ، بل وسيرة المعصومين (عليه السلام) ، والتواريخ المدونة متضافرة بمقاومة امير المؤمنين (عليه السلام) والصديقة الطاهرة (عليها السلام) (٢)

(١) الفقه (كتاب الحكم في الاسلام) : ج ٩٩ ص ٢٤٥ .

(٢) البحار : ج ٤٣ ص ١٧١ ح ١١ .

والحسين (عليهما السلام) لغاصبي الخلافة^(١)، وهو شيء معروف ومشهور، كما ان من الواضح مقاومة الامام الحسين عليه السلام ليزيد، ومقاومة سائر الائمة الطاهرين عليهم السلام لملوك بني امية وبني العباس^(٢)، كما قاومهم من اولاد الائمة عليهم السلام واوليائهم كالمختار والتوابين وزيد بن علي ويحيى بن زيد والحسين صاحب فخ ويحيى بن عبد الله ومحمد بن ابراهيم وغيرهم ممن يجدهم المتبع في التواريخ^(٣). ولا يخفى أن الأنبياء والائمة عليهم السلام ومن حذا حذوهم قد نجحوا نجاحا باهرا في تحطيم عروش الظالمين واقامة العدل وتأسيس الحكومات الصالحة والحكومات التي كانت أقل منهم في أدنى التقادير، وبعض العدل الذي نراه في جملة من بلاد العالم اليوم إنما هو نتيجة كفاح أولئك الصفوة الطيبة.

نعم، للمقاومة السلبية طرق وأساليب متعددة، فيجب على القائمين بها دراسة الظروف والامكانيات والأهداف والوسائل لوضع الطرق الصحيحة للعمل المنطبق مع موازين الاسلام الذي يؤمن باللاعنف والسلام؛ لأن الغاية لاتبرر الوسيلة، كما أن المقاومة ينبغي أن تهدف الى الإصلاح؛ ولذا يجب أن تراعي ما يحقق الهدف، والألا كان نقضا للغرض، وهو باطل عقلا وشرعا، وربما تبدأ مراتب المقاومة بالنصيحة للحاكم عسى ان يعود عن خطئه، وثانيا بعدم التعاون مع الحاكم الجائر، وثالثا بعدم الانصياع لأوامره، ورابعا بتنظيم الاضرابات والمظاهرات والمؤتمرات واستخدام الإعلام لذلك، فإذا لم يردعه كل ذلك يمكن القيام عليه بالقوة اذا توفرت الشروط وبإذن الفقيه الجامع للشرائط.

(١) البحار: ج ٤٤ ص ٩٣ ح ٨؛ وص ٣١٠-٣٢٣ ح ١.

(٢) البحار: ج ٤٧ ص ١٧٨ ح ٢٥.

(٣) راجع مقال الطالبين: ج ١ ص ١٠٩ وص ١١٦ وص ١١٩؛ عيون اخبار الرضا عليه السلام: ج ٢ ص ٢٣٧.

المسألة السابعة: في وجوب التضامن مع أهل الحق

لا يجوز للمسلم قتل الثوار المسلمين المطالبين بحقوقهم إذا ثاروا على دولة لا تعمل بالإسلام، كما إذا ادعى العراق بالقومية العربية فثار الأكراد يطالبون بالحقوق المشروعة لهم من تساويهم بسائر إخوانهم فيما جعل الإسلام المسلمين متساوين فيه، فإنه لا يجوز للمواطن العراقي العربي أن يقتل المواطن الكردي، بل اللازم إعطاؤهم الحقوق المشروعة، وما قد يقال من جواز قتلهم اضطراراً باطل؛ إذ لا تقيّة في الدماء، وقد نقل الشيخ مرتضى الأنصاري رحمته الله في المكاسب الإجماع على ذلك^(١)، وهو ما اختاره السيد الشيرازي رحمته الله في الحكم في الإسلام^(٢).

نعم، إذا كانت دولة إسلامية شرعية وثار تفة تطالب بشيء غير مشروع فإنها تدخل موضوعاً في البغاة الذين يقاتلون حتى تفيء إلى أمر الله على الموازين المذكورة في كتاب الجهاد، ومما ذكرنا يظهر أنه لا يجوز هجوم مسلمي دولة على مسلمي دولة أخرى إلا إذا كان الهجوم تحت شرائط الإسلام، ولأجل سبيل الله أو إنقاذ المستضعفين.

(١) المكاسب : ج ١ ص ١٧٧ .

(٢) الفقه (كتاب الحكم في الإسلام) : ج ٩٩ ص ١٨٩ - ١٩٢ (بتصرف) ؛ وانظر مهذب الأحكام : ج ١٥ ص ٢٠٦ .

الفصل الرابع

في السياسة الخارجية

والبحث فيه يقع في تمهيد وأمور:

التمهيد

إن البحث في السياسة الخارجية متشعب وكثير التفاصيل من حيث تحديد موضوعاته وبيان احكامه، الا ان الذي ربما يقتضيه الحال هو التعرض الى بعض احكام العلاقات والروابط التي تشكل جوهر السياسة الخارجية للدولة، من باب الاماع؛ إذ تقوم السياسة الخارجية في الدولة الاسلامية على العلاقات مع المجتمع غير المسلم تارة، ومع المجتمع المسلم الذي لا يخضع الى حكومة الدولة الاسلامية لموانع وأسباب جغرافية أو سلطوية أو ما أشبه تارة اخرى، وهذه السياسة تقوم على مبادئ عامة تحدد كيفية العلاقات وجوهرها، وهي عديدة من أهمها مايلي:

- ١- حرية الدعوة إلى الإسلام.
- ٢- الاستقلال التام وعدم التبعية.
- ٣- السلام وعدم الاعتداء على الغير.
- ٤- التعاون على أساس العدالة والتكافؤ والتكافل.
- ٥- الوفاء بالمعاهدات والمواثيق.

٦- ردع الظلم والعدوان.

ومن الواضح أن تكوين العلاقات مع العالم الخارجي بنحوه يمكن أن يكون على أساس المبادئ العادلة، ويمكن أن تتحكم به المبادئ الظالمة وأدلة العلو^(١) ونفي السبيل^(٢) وتسلط الناس على أموالهم^(٣) وعلى أنفسهم ونحو ذلك من الأدلة تقتضي أن تكون العلاقات مع العالم خاضعة لمبادئ الاستقلال والعدالة والتعاون، وأما في غير ذلك فالظاهر أنها من المحرمات المؤكدة.

وكيف كان، فإن الحديث بنحو الإجمال عن ذلك يستدعي تصنيف

البحث عن العلاقات الخارجية الى صنفين:

الأول: العلاقات مع العالم غير الإسلامي.

الثاني: العلاقات مع العالم الإسلامي.

الأمر الأول: في ملامح العلاقات مع العالم غير الاسلامي

يمكن تصنيف العالم غير الاسلامي الى ثلاثة أصناف:

الأول: المحايدون، وهم الذين ليسوا في حالة حرب مع المسلمين، ولا

عقدوا معهم معاهدات، سواء كانت لهم علاقات مع المسلمين أو لا.

الثاني: المعاهدون، وهم الذين تربطهم مع المسلمين معاهدات

ومواثيق.

الثالث: المحاريون، وهم الذين نصبوا العداء للمسلمين، أو دخلوا

معهم في حالة حرب بالفعل.

(١) لما ورد عن رسول الله ﷺ: ((الاسلام يعلو ولا يعلى عليه)) عوالي اللآلي: ج ٣ ص ٤٩٦ ح ٥.

(٢) لقوله تعالى: (ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا) سورة النساء: الآية ١٤١.

(٣) لما ورد عنه ﷺ: ((الناس مسلطون على اموالهم)) عوالي اللآلي: ج ١ ص ٢٢٢ ح ٩٩.

أما القسم الأول وهم المحايدون الذين لا تربطهم بالمسلمين معاهدات ، ولكن ليس بينهم وبين المسلمين حالة حرب اوعداء ، فهؤلاء لهم السلام وضمنان عدم الاعتداء ما داموا على الحياد مع انفتاح المسلمين على كل بادرة لإنشاء علاقات صداقة وتعاون على أساس العدالة والتكافؤ ؛ وذلك لأن الأصل في العلاقات هو السلام والتعاون والبر.

قال عز وجل : { لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين }^(١) وإطلاقها يشمل مختلف حالات الحياد ، فيجوز للدولة الإسلامية أن تحسن وتبر وتقسط مع المجتمع غير المسلم الذي لا يحارب ولا يظلم المسلمين.

وثمة حالة أخرى من حالات الحياد ، وهي ما إذا كان المسلمون في حالة حرب مع بعض أعدائهم ، وكان ثمة قوم آخرون لم يدخلوا في هذه الحرب ، لكن تربطهم بالمحاربين للمسلمين علاقات ، ولكنهم تجنبوا محاربة المسلمين ، أو إسناد هؤلاء لمحاربة المسلمين ، فإنه يجري عليهم حكم الحياد أيضاً ، وقد بين سبحانه وتعالى حكم هذه الحالة في مثل قوله عز وجل مخاطباً الأمة بالتكليف الشرعي : { إلا الذين يصلون إلى قوم بينكم وبينهم ميثاق أو جاءوكم حصرت صدورهم أن يقاتلوكم أو يقاتلوا قومهم ولو شاء الله لسلطهم عليكم فلقاتلوكم فإن اعتزلوكم فلم يقاتلوكم وألقوا إليكم السلم فما جعل الله لكم عليهم سبيلا ستجدون آخرين يريدون أن يأمنوكم ويأمنوا قومهم كل ما ردوا إلى الفتنة أركسوا فيها فإن لم يعتزلوكم ويلقوا إليكم السلم ويكفوا أيديهم فخذوهم

(١) سورة الممتحنة : الآية ٨ .

واقتلوهم حيث ثقفتموهم وأولئك جعلنا لكم عليهم سلطاناً مبيناً^(١)

وأما القسم الثاني: فهم المعاهدون، وهم صنفان:

الأول: أهل الذمة الذين يعيشون بين ظهرائي المسلمين في عقد الذمة.

الثاني: غير الذميين ممن تربطهم بالمسلمين علاقات صداقة، أو تعاهد سلام ومصالحة وتفاهم، وهؤلاء لهم من المسلمين الوفاء الكامل والسلام والتعاون على قاعدة المساواة والتكافؤ؛ إذ يجب الوفاء للمعاهدين بعهودهم، ويحرم نقضها والإخلال بها ما داموا أوفياء بها، فإن الوفاء بالعهود والمواثيق من أعظم الواجبات في الإسلام، وقد نهى الله تعالى نهياً صارماً عن نقض العهود. قال تعالى: ﴿وأوفوا بعهد الله إذا عاهدتم ولا تنقضوا الأيمان بعد توكيدها وقد جعلتم الله عليكم كفيلاً إن الله يعلم ما تفعلون﴾ ولا تكونوا كالتي نقضت غزلها من بعد قوة أنكاثاً تتخذون أيمانكم دخلاً بينكم أن تكون أمة هي أربى من أمة إنما ييلوكم الله به وليبين لكم يوم القيامة ما كنتم فيه تختلفون^(٢) وعليه فإذا دخل المسلمون في عهد وميثاق مع غير المسلمين وجب الوفاء لهم بما عاهدوهم عليه. قال عز وجل: ﴿إلا الذين عاهدتم من المشركين ثم لم ينقصوكم شيئاً ولم يظاهروا عليكم أحداً فأتموا إليهم عهدهم إلى مدتهم إن الله يحب المتقين﴾^(٣) وقال عز وجل: ﴿فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم إن الله يحب المتقين﴾^(٤) وفي الحديث الوارد عنهم (عليهم السلام): ((المؤمنون عند شروطهم))^(٥) فيجب

(١) سورة النساء: الآية ٩٠ - ٩١ .

(٢) سورة النحل: الآية ٩١ - ٩٢ .

(٣) سورة التوبة: الآية ٤ .

(٤) سورة التوبة: الآية ٧ .

(٥) عوالي اللآلي: ج ١ ص ٢٣٥ ح ٨٤ .

احترام الكفار الذين دخلوا في معاهدة مع المسلمين ، كما يجب الالتزام بشروط عقد الذمة للأقليات التي تقطن البلد الإسلامي ، بل يجب إعطاؤهم حقوقهم واحترامهم في عقيدتهم وأموالهم ودمائهم وأعراضهم وحقوقهم السياسية والإنسانية بشرط أن لا يتجاهروا بالمناكير كما عرفت تفصيله .

وأما إذا نقض الكفار عهودهم مع المسلمين وجب على المسلمين بهذه الحالة أن يعاملوهم بالمثل ، وإذا اقتضى الأمر قتالهم وجب قتالهم إلى أن يخضعوا . قال عز وجل : { إن شرّ الدواب عند الله الذين كفروا فهم لا يؤمنون الذين عاهدت منهم ثم ينقضون عهدهم في كل مرة وهم لا يتقون فإما تثقفنهم في الحرب فشردّ بهم من خلفهم لعلهم يذكرون وإما تخافن من قوم خيانة فانبذ إليهم على سواء إن الله لا يحب الخائنين }^(١) لقد اشتملت آيات وجوب الوفاء الآنفة الذكر على حكم نقض غير المسلمين لعهودهم ، ويلاحظ أن الخطاب في جميع الآيات بشأن الالتزام بالعهود والوفاء بها وحرمة نقضها موجه إلى الأمة بنحو عام ، فهي مكلفة بالوفاء والمسؤوله عنه ، وأما إبرام العهود والمواثيق فهو من شؤون القيادة العليا ؛ لتوقفه على تشخيص الموضوع ومعرفة الأهم والمهم ، كما أن سلطة إنهاء المواثيق كذلك ، لتوقفها على ظهور أمارات الخيانة من قبل الكفار ، وهذه من شؤون القيادة العليا كما أشارت إليه الآية السابقة .

وأما المحاربون فهم الأعداء الذين وقعوا في محاربة المسلمين ، فليس لهم عند المسلمين إلا الحرب دفاعاً كما عرفت مما تقدم . هذه بعض الملامح العامة التي ينبغي أن تخضع لها سياسة الدولة الإسلامية في علاقاتها الخارجية مع غير المسلمين .

(١) سورة الانفال : الآية ٥٥ - ٥٨ .

الأمر الثاني: في ملامح العلاقات مع العالم الإسلامي

المقصود من العالم الإسلامي هنا البلدان التي لا تخضع لنفوذ الدولة الإسلامية، سواء بسبب الفواصل الجغرافية والحدودية المفروضة عليه أو التقسيم القانوني الوضعي أو السياسة القومية والعرقية كما عليه الحال الآن، - حيث تقسمت بلاد المسلمين إلى دول ومجتمعاتهم إلى أمم - ولا مانع من إقامة العلاقات معها، بل هي واجبة شرعاً وعقلاً، ووجههما ظاهر. قال تعالى: ﴿إن الذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله والذين آووا ونصروا أولئك بعضهم أولياء بعض والذين آمنوا ولم يهاجروا ما لكم من ولايتهم من شيء حتى يهاجروا وإن استنصروكم في الدين فعليكم النصر إلا على قوم بينكم وبينهم ميثاق والله بما تعملون بصير﴾^(١) وقال تعالى: ﴿وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمناً إلا خطأ ومن قتل مؤمناً خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة إلى أهله إلا أن يصدقوا فإن كان من قوم عدو لكم وهو مؤمن فتحرير رقبة مؤمنة وإن كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق فدية مسلمة إلى أهله وتحرير رقبة مؤمنة﴾^(٢) والمستفاد من الآيتين الشريفتين أن العلاقات بين الدولة الإسلامية وبين المسلمين الخارجين عن سلطتها أو الذين لا ينتمون إليها هي علاقات دينية وروحية قائمة على أساس الأخوة والأمة الواحدة، وليست علاقة سياسية دائمة، بحيث تقتضي التزامات لهم ولأجلهم من قبل الدولة الإسلامية، إلا في حالة واحدة وهي ما إذا اعتدي عليهم من قبل غير المسلمين، أو تعرضوا إلى فتنة أو ظلم وأمكن الدفاع

(١) سورة الانفال: الآية ٧٢ .

(٢) سورة النساء: الآية ٩٢ .

عنهم أو إنقاذهم منه ، فإنه حينئذ يجب على القادرين إنقاذهم اونصرتهم ؛ لما عرفت من أن الإسلام لا يحدد الجهاد بقيد أو ملة ، وإنما يجاهد لأجل إعلاء كلمة الله ، ولأجل إنقاذ المستضعفين ، فما بالك بالمسلمين ؟ نعم يتقيد هذا الوجوب في حالة ما إذا لم يكن بين هؤلاء الخصوم وبين المجتمع الإسلامي ميثاق يقتضي امتناع المسلمين عن الحرب ضدهم لو كانوا أوفياء وملتزمين بميثاقهم ، كما لا يجوز للمجتمع الاسلامي أن ينصر هؤلاء المسلمين غير المنتمين إليه في الأرض والعضوية على الكفار المعاهدين .

والمحوظ في مضمون الآية الشريفة الثانية التفريق بين المؤمن المقيم وبين قوم كفار في حالة عداء وحرب فلا دية له ، وبين المقيم بين قوم كفار تربطهم بالمسلمين الموثيق ، فلو قتل المسلم معاهدا خطأ فالدية لأهله والكفارة ، كالمسلم الذي يقتل خطأ في المجتمع الإسلامي .

والظاهر أن الفرق بينهما من جهة أن المقيم بين المعاهدين يعد منتمياً إلى المجتمع الإسلامي ؛ لأنه مقيم في مجتمع معترف بهم سياسياً ، والمقيم بين المحاربين هو عدو لا يعتبر منتمياً إلى المجتمع الإسلامي ، فلا يتمتع بحقوق المواطنة السياسية ، لكن لا يخفى أن عدم دخول الدولة الإسلامية في الحرب مع من عقد معها الموثيق لا يمنع من تدخل هذه الدولة لإقامة الصلح والتفاهم بين من تحاربه من المسلمين وبينها .

الأمر الثالث: في مبادئ السياسة العامة للدولة

ينبغي أن تقوم سياسة الدولة على مبادئ ثلاثة قد تكون من المعايير المهمة في عدالة الدولة وشرعيتها ، وقد عرفنا جملة من شرائط شرعية الدولة والحاكم في المبحث الثالث ، وأما هنا فنشير إلى النهج العملي الذي ينبغي أن تقوم عليه

سياسة الدولة، وأهم المبادئ التي يقوم عليها هذا النهج أمور ثلاثة هي:

الأول: الشورى.

الثاني: المرونة واللاعنف.

الثالث: العدالة.

أما الأول والثاني فقد عرفت تفصيل الكلام فيهما فيما تقدم، وأما الثالث فالمستفاد من متضافر الآيات والروايات أن المبدأ الأساس الذي تقوم عليه سياسة الدولة العامة في علاقاتها الداخلية والخارجية ورسالتها العالمية هو أن يقوم الناس بالقسط، أي أن يكون مبدأ العدالة هو المبدأ الحاكم والمسيطر على الحياة الخاصة والعامة للبشر في المجتمعات السياسية.

قال تعالى: {يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط ولا يجرمنكم شنآن قوم على أن لا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى واتقوا الله إن الله خبير بما تعملون} (١) وقال عز وجل: {والسمااء رفعها ووضع الميزان أن لا تطغوا في الميزان وأقيموا الوزن بالقسط ولا تخسروا الميزان} (٢) وهذا المبدأ يجب أن يكون حاكماً على الإنسان في خاصة نفسه في علاقته بربه وعلاقته بمجتمعه، وفي أعماله الشخصية، فعلى المسلم في جميع الأحوال أن يكون عادلاً، كما يجب أن يكون حاكماً على الجماعة في علاقاتها مع الأفراد والجماعات الأخرى، كما يجب أن يكون حاكماً على المجتمع السياسي في علاقاته الداخلية بين جماعاته وأفراده، وبين الحكومة والشعب، وبين الشعب والحكومة، وفي علاقاته ومعاملاته الخارجية مع المجتمعات الأخرى.

(١) سورة المائدة: الآية ٨ .

(٢) سورة الرحمن: الآية ٧-٨ .

وهذا المبدأ هو الأساس الذي يميز المجتمع السياسي المسلم عن المجتمعات الأخرى القديمة والحديثة، فهذه المجتمعات والحضارات منها ما كان يقوم على مبدأ الاستبداد، ومنها ما كان يقوم على مبدأ الحرية اللامحدودة، ومبدأ الاستبداد كان هو الغالب على المجتمعات السياسية القديمة، ومبدأ الحرية هو الغالب على المجتمعات السياسية الحديثة، خصوصاً في الدول الكبرى، ولكن التشريع الإسلامي رفض هذين المبدأين في تكوين المجتمع السياسي والدولة والنظام السياسي؛ لأن الإسلام دين الوسطية فلا استبداد فيه، ولا حرية مطلقة، فرفض مبدأ الاستبداد رفضاً مطلقاً؛ لأنه يؤدي إلى الظلم والطغيان والسيطرة على الناس من دون رضا منهم، كما رفض مبدأ الحرية المطلقة باعتباره يتنافى مع الحدود الإلهية التي أقرت الحرية المنضبطة، وأوجبت مراعاة اصناف الحقوق الثلاثة.

ومن هنا ربما يتفرع السؤال الذي يقول: هل الأصل في السياسة الإسلامية الحرية أم الأصل العدالة؟ وهذا يرجع إلى ملاحظة النسبة المنطقية بينهما، وفي تحديد هذه النسبة آراء ثلاثة:

الأول: يرى نسبة التساوي، فالحرية والعدالة متغايران مفهوماً متحداناً مصداقاً، وهذا ما قامت عليه السياسة الغربية.

الثاني: يرى العدالة أعم مطلقاً من الحرية، فإن ولاية الحاكم على الشعب وولاية الوالد على الولد وما أشبه تكون خلاف الحرية، لكنها في نفس الوقت عدل؛ لأنها تحفظ المصالح العامة.

الثالث: يرى النسبة العموم من وجه، فإن نظام الولايات هو مورد افتراق العدالة عن الحرية، والفساد الذي تسببه الحرية اللامسؤولة هو مورد افتراقها عن

العدالة، والظاهر أن هذا الرأي هو الأقوى، لكن في مجال التطبيق، فإن العدل هو المطلوب؛ لأنه مطلوب لذاته، ولأنه بهذا المعنى يمنح الحرية، لأن العدل يمنع من الاستبداد والعدوان عليها، بخلاف الحرية المطلقة فإنها تسبب الظلم.

وعليه فإن الحرية والعدالة قد يجتمعان فتكون عدالة وحرية، وذلك فيما لو كانت الحرية مقننة ومسؤولة، وقد يفترقان فتكون حرية لا عدالة تارة وعدالة لا حرية تارة أخرى، والمعيار الذي يستفاد من الأدلة في سياسة الإسلام هو ملاحظة العدالة أولاً، وعلّة ذلك ربما يعود إلى أن إقامة المجتمع السياسي على مبدأ الحرية يجعل العدالة في خطر، بل كثيراً ما يلغي العدالة ويؤدي إلى الظلم.

ومن هنا نلاحظ أن الدول التي تلتزم بالحرية المطلقة وقعت في مهاوي الاستعمار والظلم والتعدي على الناس، فقد أثبتت تجارب التاريخ أن الحرية لا تضمن العدالة، والمجتمعات الحديثة التي اعتمدت مبدأ الحرية أدت بها إلى شيوع الظلم الاجتماعي والسياسي فيها، كما أدى ذلك إلى الحروب الدائمة التي تسببها للمجتمعات الإنسانية، بينما نجد أن إقامة المجتمع السياسي على مبدأ العدالة يصون الحرية، ويحميها من العدوان، فالعدالة تصلح ضماناً للحرية، بينما الحرية لا تصلح ضماناً للعدالة.

ومن الواضح أن إقامة المجتمع المسلم على مبدأ العدالة يلقي على هذا المجتمع وعلى نظامه السياسي وعلى حكومته مهمة تطبيق هذه العدالة وصيانتها من الانتهاك والتعدي من قبل الاعتداءات الداخلية والخارجية، وهذه المهمة ليست مهمة وعظيمة ونظرية، وإنما هي مهمة عملية لا يمكن القيام بها على وجهها الصحيح من دون امتلاك وسائل تنفيذها على من يتعدى أو يهجم بالتعدي عليها.

ولذا فيجب أن يمتلك المجتمع المسلم وسائل وأدوات تنفيذ العدالة وحمايتها من الانتهاك والتعدي، وهذا ما أومأت إليه الآيات العديدة الدالة على لزوم الاستعداد بالقوة، والآيات الدالة على لزوم الدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، مضافاً إلى أدلة الحسبة وما أشبه ذلك.

الأمر الرابع: مسائل وتضريعات

المسألة الأولى: في حرمة العلاقات مع الدول الاستعمارية

لا يجوز إقامة العلاقات مع الدول الاستعمارية، لأنها توجب سلطنة الكفار على المسلمين، وهي منافية لقوله عز وجل: { لن يجعل الله للكافرين على المسلمين سبيلاً }^(١) ولوجوب علو الإسلام والمسلمين المستفاد من مثل قوله ﷺ: ((الإسلام يعلو ولا يعلى عليه))^(٢) بل هو المنصوص عليه في مثل قوله سبحانه: { يا أيها الذين آمنوا لا تتولوا قوماً غضب الله عليهم }^(٣) والذين يغضب الله عليهم هم الذين يظلمون الناس، ويصادرون أموالهم، ويغتصبون حقوقهم، وينشرون الفساد في الأرض. وإطلاقها يشمل غير المسلمين، وعلى فرض التخصيص بالمسلمين فدلالتها على حرمة تولي غيرهم بالأولوية.

المسألة الثانية: في جواز العلاقات مع الدول المحايدة

يجوز إقامة العلاقات مع الدول المحايدة وعقد الاتفاقات التجارية والاقتصادية والسياسية ونحوها معها على أن تكون في إطار الاستقلال واحترام الآخر.

(١) سورة النساء: الآية ١٤١ .

(٢) عوالي اللآلي: ج ٣ ص ٤٩٦ ح ١٥ .

(٣) سورة الممتحنة: الآية ١٣ .

المسألة الثالثة: في وجوب الهجرة من بلاد الكفر

يجب على المسلم الهجرة من بلاد الكفر إلى بلاد الإسلام لو منع من إقامة شعائر دينه، وفي المهذب دعوى الإجماع^(١)، وفي الجواهر نفى الخلاف فيه^(٢)، وفي المسالك عن الشهيد رحمته الله الحاق بلاد الخلاف ببلاد الشرك التي لا يتمكن فيها المؤمن من إقامة شعائر الإيمان^(٣). قال تعالى: {إن الذين توفاهم الملائكة ظالمي أنفسهم قالوا فيم كنتم قالوا كنا مستضعفين في الأرض قالوا ألم تكن أرض الله واسعة فتهاجروا فيها فأولئك مأواهم جهنم وساءت مصيرا}^(٤) وعن النبي الأعظم عليه السلام أنه قال: ((ألا إني بريء من كل مسلم نزل مع مشرك في دار الحرب))^(٥) وعنه عليه السلام: ((لا ينزل دار الحرب إلا فاسق برئت منه الذمة))^(٦).

وحيث إن المناط المستنبط من ذلك هو وجوب علو الإسلام لتقييدهم وجوب الهجرة بعدم التمكن من إقامة شعائر الإسلام، فقد ذكر الفقهاء فروعاً في المسألة

منها: ما ذكره السيد الأستاذ رحمته الله في الفقه حيث قال: هل المعيار في وجوب الهجرة بلد الكفر أو القطر الكافر؟ الظاهر بقريضة الآيات والروايات المتقدمة البلد الكافر، فإذا كانت مملكة كافرة فيها بلد مسلم يتمكن المسلم فيه من إقامة شعائر الإسلام لم تجب الهجرة، ولو انعكس بأن كان القطر كافراً لكن

(١) مهذب الاحكام: ج ١٥ ص ١٠٠.

(٢) الجواهر: ج ٢١ ص ٣٤.

(٣) مسالك الافهام: ج ٣ ص ١٧.

(٤) سورة النساء: الآية ٩٧.

(٥) الكافي: ج ٥ ص ٤٣ ح ١.

(٦) مستدرک الوسائل: ج ١١ ص ٨٩ ح ١٢٤٨٩ باب ٣٤ من كتاب الجهاد.

البلد كان مسلماً لم تجب الهجرة فيها إذا تمكن المسلم من إقامة شعائر الإسلام^(١).

المسألة الرابعة: في حرمة الاعتراف بالظالمين

يحرم على المسلم أو الدولة الإسلامية الاعتراف بدولة أخرى غير إسلامية، سواء كانت غير إسلامية من جهة كفرها وحربها للإسلام، أو من جهة عدم عملها بقوانين الإسلام، وذلك لحرمة تأييد الكفر والظلم.

المسألة الخامسة: في وجوب انقاذ الحقوق المغتصبة

يجب على المسلمين دولا وأفرادا السعي لاسترداد الأراضي الإسلامية التي أخذها الكفار من المسلمين، كالهند وبلاد المسلمين في الصين وروسيا وأوروبا وإسبانيا وفلسطين وغيرها؛ إذ الغصب لها بطول المدة لا يجعل يد الغاصب عليها شرعية، كما أن الواجب شرعا إيصال مظالم الكفار على المسلمين إلى سمع العالم حتى يكون ذلك مقدمة لانقاذهم، فإن انقاذ المسلم المضطهد واجب بالأدلة الأربعة.

المسألة السادسة: في وجوب التحرر من الاستعمار

يحرم على المسلمين ربط البلاد بالاستعمار العسكري، كما يحرم عليهم ربطها بالاستعمار الفكري والاقتصادي والسياسي، ويجب على كل مسلم أن يجاهد بانواع الجهاد لانقاذ البلاد من الاستعمار بأشكاله المختلفة، فإن كل ضرار بالمسلمين محرم، وكل سبب من أسباب علو الكافر على المسلم حرام، ويجب على كل مسلم العمل لاستعادة الحقوق المغصوبة إلى المسلمين، وليس الواجب منحصرًا بأهالي البلد المستعمر، بل عام على المسلمين، لأن الجهاد واجب على عموم المسلمين، وقد ورد في قوله عز وجل: { أشداء على الكفار رحماء بينهم }

(١) الفقه (كتاب الجهاد) : ج ٤٧ ص ١٣١ (بتصرف).

(١) مايشير الى ذلك ، وفي الحديث : ((من سمع رجلا ينادي يا للمسلمين فلم يجبه فليس بمسلم)) (٢) كما لا يختص الانقاذ باهل لغته ونحو ذلك ، فان المسلم اخو المسلم من غير فرق بين الالوان والاقطار واللغات والقوميات . نعم ينبغي ان يتقيد ذلك بالموازين الشرعية .

(١) سورة الفتح : الآية ٢٩ .

(٢) التهذيب : ج ٦ ص ١٧٥ ح ٣٥١ ؛ الوسائل : ج ٢٨ ص ٣٨٥ ح ٢٠ - ٣٥ باب ٧ من ابواب الدفاع .

الخاتمة

في معنى العناوين الأولية والثانوية ووجه التقدم فيها

كثير الكلام فيما تقدم من مباحث حول العناوين الأولية والثانوية، وهذا ما قد يستدعي بيانها ببعض الشيء، فنقول: العنوان المأخوذ في الموضوع قد يكون عنوانا ثابتا له مع قطع النظر عن العوارض والطوارئ التي تتغير الأحكام بها، فيسمى حينئذ عنوانا أوليا، وآخر يكون من العوارض والطوارئ التي قد يلحقها ويتغير بها حكمه فيسمى عنوانا ثانويا، فمثلا لحم الميتة حرام ذاتا بما أنها ميتة، ولكن عروض عنوان الإضطرار إلى أكلها بسبب الجوع الشديد المشرف على الموت أو معالجة المرض المتوقف علاجه عليه يوجب تحليل حكم الميتة مؤقتا للمضطر، ثم بعد زوال الإضطرار يرجع إلى ما كان عليه بحسب الحكم الأولي، وكذا الكلام بالنسبة إلى حرمة الكذب وإباحته أحيانا بما فيه من إصلاح ذات البين، فالكذب عنوان ثابت أولي للحرمة لا يتغير من هذه الناحية، ولكن عنوان إصلاح ذات البين أمر عارض مؤقت يوجب إباحته فعلا، وتبقى الإباحة مع بقاء المصلحة، وهكذا في سائر الأحكام، وهو مستفاد من مثل قوله عز وجل: ﴿وما لكم إلا تاكلوا مما ذكر اسم الله عليه وقد فصل لكم ما حرم عليكم إلا ما اضطررتم إليه﴾^(١) وفي رواية أبي بصير عن الصادق عليه السلام: ((وليس شيء مما حرم الله إلا وقد أحله لمن اضطر إليه))^(٢) وفي رواية أبي بصير عن سماعة مثلها أيضا^(١)، وظاهرها

(١) سورة الانعام: الآية ١١٩ .

(٢) التهذيب: ج ٣ ص ٣٠٦ ح ٩٤٥ .

عام يشمل جميع الأحكام.

هذا والظاهر أن العناوين الطارئة لا تنحصر بالضرورة والاضطرار، بل لها حالات أخرى، ولعل المشهور منها مايلي:

الأولى: عنوان الضرر والضرار، وهو أيضا وارد في الكتاب العزيز في موارد خاصة كالرضاع^(٢) والنفقة^(٣) ونحوها^(٤)، إلا أنه ورد بنحو عام في حديث لا ضرر المعروف بين الفريقين، والذي هو العمدة في عموم الحكم، وقد فصلنا الحديث عنه في بحث مستقل تبعاً لجمع من الفقهاء^(٥).

الثانية: عنوان العسر والخرج، وقد ورد في كتاب الله عز وجل في مثل قوله: {وما جعل عليكم في الدين من حرج} ^(١) ودلت عليه الروايات المستفيضة التي تبلغ حد التواتر^(٦).

الثالثة: عنوان التقية بما لها من الأقسام، كالتقية في حالة الخوف، أو التقية التحبسية، أو التقية المقابلة للإشاعة وإذاعة الأسرار بناء على كونها قسماً ثالثاً كما مال إليه البعض، وعلى كل حال يدل على أصل هذا العنوان الأدلة الأربعة، ولو تحقق موضوعه قد يوجب تحليل الحرام، أو تحريم الحلال بعنوان حكم مؤقت عارض.

(١) التهذيب: ج ٣ ص ١٧٧ ح ٣٩٧.

(٢) اشارة الى قوله تعالى: { والوالدات يرضعن اولادهن..} سورة البقرة: الآية ٢٣٣.

(٣) اشارة الى قوله تعالى: { والوالدات يرضعن اولادهن..} سورة البقرة: الآية ٢٣٣.

(٤) اشارة الى قوله تعالى: { اذا طلقتم النساء..} سورة البقرة: الآية ٢٣١.

(٥) راجع قاعدة لا ضرر ادلتها ومواردها للمؤلف.

(٦) سورة الحج: الآية ٧٨.

(٧) الكافي: ج ٣ ص ٤ ح ٢؛ الوسائل: ج ١ ص ٤٦٣ - ٤٦٦ ح ١ - ١٠ باب ٣٩ من ابواب الوضوء؛

وانظر القواعد الفقهية (للجنوردي): ج ١ ص ٢٥٠ - ٢٥٢؛ الفقه (القواعد الفقهية): ص ٨٤.

الرابعة: مقدمة الواجب أو الحرام بناء على ما ربما يقال بوجود مقدمة الواجب وحرمة مقدمة الحرام ، وهذا العنوان هو الدليل الوحيد أو الدليل العمدة على بعض المسائل المشهورة في الفقه ، مثل : وجوب المكاسب والحرف التي يتوقف عليها حفظ النظام ، فإن حفظ النظام واجب بالضرورة ، ويمكن الاستدلال عليه بالأدلة الأربعة^(١) أيضاً ، بل العلة في تشريع كثير من الأحكام لا سيما مثل الحدود والتعزيرات هو هذا ، وقد عرفت فيما تقدم أن جملة من أحكام الدولة الإسلامية تقوم من بعض الجهات على مقدمة الواجب ، كإقامة المؤسسات الدستورية والأحزاب السياسية والشرطة ونحوها .

الخامسة: قاعدة الأهم والمهم عند التزاحم ، ويدل عليها العقل والشرع ، بل يمكن إقامة الأدلة الأربعة عليها كما لا يخفى على الخبير ، ومما لا بد من التأكيد التام عليه هو أن معرفة المصالح والمفاسد والأهم من غير الأهم في الأحكام لا بد أن يكون بحسب مذاق الشرع ، وما عرفنا من لسان أدلته من اهتمام الشارع المقدس ببعض الأمور أكثر من بعض لا بحسب مذاقنا ، وما يبدو في أذهاننا من استحسانات ، وأما في الموضوعات فيرجع فيها إلى أهل الخبرة ؛ ولذا فإن معرفة مصاديق هذه القاعدة إنما هو إلى الفقيه العالم بلسان الشرع وأهل الخبرة لا أنه موكل إلى كل أحد من المسلمين .

هذا ولدى العمل بالأدلة الثانوية ينبغي الالتفات إلى أمرين :

الأول: أن تقدمها على العناوين الأولية مؤقتة ومنحصر بالحالة الطارئة التي تسمى بالضرورة ، فإذا زالت الضرورة رجع الحكم إلى مقتضاه الأولي بحسب العنوان الأولي .

(١) انظر تحف العقول : ص ٢٤١ - ٢٤٣ .

الثاني: بعض العناوين الثانوية أو كل العمل بها إلى المكلف نفسه ، لكن فيما نحن فيه وهو تشخيص المصالح والمفاسد في الدولة والحكومة فإنه لا يجوز الرجوع فيها إلى الشخص نفسه ، وإنما يرجع فيها إلى الفقهاء جامعي الشرائط ، وكذا الخبراء لتشخيص موضوعات الأحكام ، خصوصاً تلك التي ترتبط بإدارة الدولة والمجتمع والمصالح العامة ، كما ينبغي مراعاة الدقة والحذر في تطبيق الأحكام الثانوية ؛ إذ يجب الاحتياط في كشف مصاديقها والأخذ بما هو مقتضى الحزم ؛ لأن الأمر هنا صعب مستصعب ، وقد خفي على بعض من لا خبرة له بالفقه حتى جعل أحكام الله سبحانه وتعالى تابعاً للميول ، خصوصاً في الدول المستبدة التي ليس لها رقابة حرة.

هذا ولا يخفى أن تقدم العناوين الثانوية على الأولوية قد يكون بالحكومة ، كما في مثل أدلة لا ضرر والاضطرار ، وقد تكون مقدمة عليها من جهة الرجحان في الملاك عند تزاحم الواجبين أو المحرمين ، كما في الأهم والمهم ، وربما يكون التقديم من قبيل تقديم ما فيه الاقتضاء على ما ليس فيه الاقتضاء ، كإيجاب المباح إذا وقع مقدمة للواجب ، وحرمة إذا وقع مقدمة للحرام ؛ بناءً على حرمة مقدمة الحرام ، فإن وجوب المقدمة عقلي لا معنى لجريان الحكومة فيه ، وإنما تقدم على أدلة المباحات لأنها ليس فيها اقتضاء وملاك للوجوب أو الحرمة ، لكنه حينما صار مقدمة للواجب أو مقدمة للحرام كان فيها اقتضاء بذلك كما قد لا يخفى على الخبير.

وعليه فإن الأصل الأصل هو تقدم الأدلة الثانوية على الأولوية عند التعارض أو التزاحم ، ولا توجد هناك جهة واحدة للتقدم ، بل ينبغي ملاحظة كل دليل بحسبه.

هذا آخر ما أردنا إيرادَه في بحث فقهِ الدولة، ونرجئُ التفاصيل الأخرى إلى
الكتب المفصلة في هذا المجال، والحمد لله أولاً وآخراً وظاهراً وباطناً، وصلى الله
على سيدنا محمد وعلى أهل بيته الطيبين الطاهرين ..

في الحادي عشر من رجب المرجب من عام ١٤٢٣

دمشق - الشام

في جوار الحوراء زينب عليها وعلى آبائها الاف التحيات والصلوات.

فاضل الصقار

أسماء المصادر

(أ)

- ١ - الإبانة في أصول الديانة: لأبي حسن علي بن اسماعيل الأشعري، دار الكتاب العربي - بيروت، الطبعة الثانية ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م .
- ٢ - أجود التقريرات: إبحاث الشيخ الميرزا حسين النائيني، للسيد أبي القاسم الموسوي الخوئي، مؤسسة صاحب الأمر - قم، الطبعة الاولى ١٤٢٠هـ .
- ٣ - الاحتجاج: لأبي منصور أحمد بن علي بن أبي طالب الطبرسي، دار النعمان - النجف الأشرف، ١٩٦٦م .
- ٤ - إحقاق الحق وإزهاق الباطل: للقاضي نور الله الحسيني المرعشي الشيرازي .
- ٥ - أحكام السجون بين الشريعة والقانون: للشيخ أحمد الوائلي، مؤسسة أهل البيت (عليه السلام) - بيروت .
- ٦ - الأحكام السلطانية: للقاضي أبي يعلى بن الحسين الغراء، مكتب الإعلام الاسلامي - قم المقدسة، الطبعة الثانية ١٤٠٦هـ .
- ٧ - الأحكام السلطانية: لأبي الحسن علي بن محمد البصري البغدادي الماوردي، مكتب الإعلام الإسلامي - بيروت، الطبعة الثانية ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م .
- ٨ - الاختصاص: لمحمد بن محمد النعمان العكبري البغدادي الملقب بالشيخ

- المفيد، مكتبة الزهراء - قم، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م .
- ٩- اختيار معرفة الرجال المعروف برجال الكشي: لشيخ الطائفة أبي جعفر الطوسي، مؤسسة آل البيت عليه السلام، ١٤٠٤هـ ق .
- ١٠- إدارة المؤسسات من التأهيل الى القيادة: للشيخ فاضل الصفار، دار العلوم - بيروت، الطبعة الاولى ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م .
- ١١- الأربعين: للشيخ الماحوزي، تحقيق مهدي رجائي، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ .
- ١٢- الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد: للشيخ المفيد، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث - بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م . ١٣-
- الاستبصار فيما اختلف من الأخبار: لشيخ الطائفة الطوسي، دار صعب ودار التعارف ودار الكتب الاسلامية .
- ١٤- اسد الغابة في معرفة الصحابة: لابن الأثير، دار إحياء التراث العربي - بيروت .
- ١٥- الاسلام واصول الحكم: لعلي عبد الرزاق، دار مكتبة الحياة - بيروت .
- ١٦- الاسلام يقود الحياة: للسيد محمد باقر الصدر، دار التعارف - بيروت، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م .
- ١٧- الإصابة في تمييز الصحابة: لابن حجر العقلائي، مؤسسة الرسالة - بيروت .
- ١٨- الأصول: للسيد محمد الحسيني الشيرازي، معهد التعاليم الإسلامية، الطبعة الرابعة .
- ١٩- أصول الدين: لأبي منصور عبد القاهر بن ظاهر التميمي البغدادي، مدرسة الإلهيات بدار الفنون التركية - اسطنبول، الطبعة الأولى ١٣٤٦هـ -

١٩٢٨ م .

- ٢٠- الاصول العامة للفقهاء المقارن: للسيد محمد تقى الحكيم، تحقيق المجمع العلمي لأهل البيت عليهم السلام، الطبعة الثانية ١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م .
- ٢١- الأصول مباحث الألفاظ: للسيد محمد الحسيني الشيرازي، مطبعة سيد الشهداء، قم، الطبعة الأولى ١٤٠٣ هـ .
- ٢٢- أصول المظفر: للشيخ محمد رضا المظفر، دار النعمان - النجف الأشرف، الطبعة الثانية ١٣٨٦ هـ - ١٩٦٦ م .
- ٢٣- الأصول من الكافي: لثقة الإسلام ابي جعفر محمد بن يعقوب بن إسحاق الكليني الرازي، دار صعب ودار التعارف، بيروت، الطبعة الرابعة ١٤٠١ هـ .
- ٢٤- اعلام الورى بأعلام الهدى: للشيخ ابي علي الفضل بن الحسن الطبرسي، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث ودار الكتب الاسلامية، الطبعة الثالثة .
- ٢٥- الاقتصاد في الاعتقاد: لأبي حامد محمد بن محمد بن احمد الغزالي، الطوسي للطباعة - الطبعة الثانية، والقاهرة ١٣٢٧ هـ .
- ٢٦- أقرب الموارد في فصيح العربية والشوارد: لسعيد الخوري الشرتوني اللبناني، دار الأسوة - ايران .
- ٢٧- أمالي الشيخ الطوسي: لشيخ الطائفة الطوسي، مؤسسة الوفاء - بيروت، الطبعة الثانية ١٤٠١ هـ ق - ١٩٨١ م .
- ٢٨- أمالي الصدوق: لمحمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، مؤسسة الأعلمي - بيروت، الطبعة الخامسة ١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠ م .
- ٢٩- الإمام علي عليه السلام ومشكلة نظام الحكم: للدكتور محمد طي، الغدير -

- بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م .
- ٣٠- الانتفاضات الشيعية عبر التاريخ: لهاشم معروف الحسني، دار الهدى والشريف الرضي - قم .
- ٣١- الإنسان ذلك المجهول: للاكسيس كاريل، مؤسسة المعارف - بيروت .
- ٣٢- أنوار الفقهية: للشيخ ناصر مكارم شيرازي، مدرسة الإمام أمير المؤمنين عليه السلام - قم المقدسة، الطبعة الثانية ١٤١٣هـ ق .
- ٣٣- الأنوار النعمانية: للسيد نعمة الله الجزائري، مؤسسة الأعلمي - بيروت، الطبعة الرابعة ١٤٠٤هـ .
- ٣٤- إيضاح الفوائد في شرح إشكالات القواعد: لأبي طالب محمد بن الحسن بن يوسف بن المطهر الحلبي، بنياد كوشانبور ١٣٦٣هـ، ومؤسسة اسماعيليان الطبعة الأولى ١٣٨٧هـ ش .

(ب)

- ٣٥- الباب الحادي عشر مع شرح المقداد: للعلامة الحلبي، استانة قدس رضوي - مشهد المقدسة، الطبعة الرابعة ١٣٧٤هـ .
- ٣٦- بحار الأنوار: للعلامة المجلسي، مؤسسة الوفاء - بيروت، الطبعة الثانية ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م، والمكتبة الاسلامية - طهران، ١٣٩٨هـ ق - ١٣٦٢هـ ش .
- ٣٧- بصائر الدرجات: لشيخ أبي جعفر محمد بن الحسن الصفار، الأعلمي - طهران، ١٤٠٤هـ ق .
- ٣٨- بلغة الفقيه: للسيد محمد آل بحر العلوم، مكتبة الصادق - طهران، الطبعة الرابعة ١٤٠٣هـ ق .

٣٩- بيان الأصول: للسيد صادق الشيرازي، الطبعة الثالثة ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م

(ت)

- ٤٠- تاج العروس: محمد مرتضى الزبيدي، دار مكتبة الحياة - بيروت .
- ٤١- تاريخ بغداد: لأحمد بن علي الخطيب البغدادي، دار الفكر .
- ٤٢- تاريخ التمدن الاسلامي: لرجي زيدان، دار مكتبة الحياة - بيروت، ١٩٦٧م .
- ٤٣- تاريخ الحركة العلمية في كربلاء: لنور الدين الشاهرودي، دار العلوم - بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٠هـ ق - ١٩٩٠م .
- ٤٤- تاريخ الخلفاء: لجلال الدين السيوطي، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ ١٩٨٨م .
- ٤٥- تاريخ الخلفاء او الإمامة والسياسة: لابن قتيبة، مؤسسة الوفاء - بيروت، الطبعة الثالثة ١٤٠١هـ - ١٩٨١م .
- ٤٦- تاريخ الخميس في أحوال أنفس نفيس: لحسين بن محمد بن الحسن الديار بكري، مؤسسة شعبان - بيروت .
- ٤٧- تاريخ دمشق: لابن عساكر، دار الفكر - بيروت .
- ٤٨- تاريخ الطبري: لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري، دار المعارف - القاهرة، الطبعة الرابعة والخامسة .
- ٤٩- تاريخ الفكر السياسي: للدكتور إبراهيم دسوقي أباطة والدكتور عبد العزيز الغنام، دار النجاح - بيروت .
- ٥٠- تاريخ اليعقوبي: لأحمد بن أبي يعقوب بن جعفر بن وهب، دار صادر -

- بيروت، والرضي، الطبعة الاولى ١٣٧٢هـ ش - ١٤١٤هـ ق .
- ٥١ - تحرير الأحكام: للإمام جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهر الحلي، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام - قم، الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ .
- ٥٢ - تحف العقول عن آل الرسول: للشيخ أبي محمد الحسن بن علي بن الحسين بن شعبة الحرّاني، مؤسسة الاعلمي - بيروت، الطبعة الخامسة ١٩٧٤م .
- ٥٣ - تذكرة الخواص: لسبط بن الجوزي، مؤسسة آل البيت عليهم السلام - بيروت .
- ٥٤ - تراث كربلاء: لسلمان هادي طعمة، مؤسسة الأعلمي - بيروت، الطبعة الثانية ١٤٠٣هـ ق - ١٩٨٣م .
- ٥٥ - تصنيف غرر الحكم: مركز الابحاث والدراسات الإسلامية - قم، الطبعة الثانية ١٤٢٠هـ .
- ٥٦ - تفسير تقريب القرآن إلى الأذهان: للسيد محمد الحسن الشيرازي، مؤسسة الوفاء - بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م .
- ٥٧ - تفسير الصافي: للمولى محسن الفيض الكاشاني، مؤسسة الاعلمي - بيروت، الطبعة الأولى ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م .
- ٥٨ - تفسير العياشي: لمحمد بن سعود بن عياش السلمي السمرقندي، المكتبة العلمية الاسلامية - طهران .
- ٥٩ - تفسير القمي: لأبي الحسن علي بن ابراهيم القمي، مؤسسة دار الكتاب - قم، الطبعة الثالثة ١٤٠٤هـ .
- ٦٠ - تفسير نور الثقلين: لعبد علي بن جمعة العروسي الحويزي، مؤسسة التاريخ العربي - بيروت، الطبعة الاولى ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م، ومؤسسة اسماعيليان - قم، الطبعة الرابعة ١٤١٢هـ ق .

- ٦١ - تلخيص الشافي: لشيخ الطائفة الطوسي، دار الكتب الاسلامية - قم .
- ٦٢ - التمهيد في الرد على الملحدة: لأبي بكر محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر الباقلائي، القاهرة، ١٣٦٦هـ - ١٩٤٧م .
- ٦٣ - تنقيح المقال في علم الرجال: للعلامة المامقاني، حجري .
- ٦٤ - تهذيب الأحكام: لشيخ الطائفة الطوسي، دار صعب ودار التعارف - بيروت، ١٤٠١هـ - ١٩٨١م .
- ٦٥ - توضيح المراد: للسيد هاشم الحسيني الطهراني، انتشارات المفيد - طهران، الطبعة الثالثة .

(ث)

- ٦٦ - ثواب الأعمال وعقاب الأعمال: للشيخ محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، الرضي - قم، الطبعة الثانية .
- ٦٧ - ثورة الإمام الحسين عليه السلام ظروفها الاجتماعية وآثارها الانسانية: لمحمد مهدي شمس الدين، دار التعارف - بيروت .

(ج)

- ٦٨ - جامع أحاديث الشيعة: للشيخ إسماعيل المعزي الملايري، طبعة قم ١٣٧٨هـ ش - ١٤٢٠هـ ق
- ٦٩ - جامع الأخبار: لتاج الدين الشعيرب، مؤسسة الأعلمي - بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م .

- ٧٠- جامع البيان عن تأويل القرآن: لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري، دار الفكر- بيروت، ١٤١٥هـ .
- ٧١- جامع الرواة وإزاحة الاشتباهات: للعلامة محمد بن علي الأردبيلي الغروي الحائري، دار الأضواء- بيروت .
- ٧٢- الجامع للشرايع: ليحيى بن سعيد الحلبي، دار الأضواء- بيروت، الطبعة الثانية ١٤٠٦هـ- ١٩٨٦م .
- ٧٣- الجامع الصحيح ((سنن الترمذي)): لمحمد بن عيسى بن سورة، المكتبة الإسلامية .
- ٧٤- الجامع لأحكام القرآن ((تفسير القرطبي)): لمحمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ- ١٩٩٧م .
- ٧٥- جامع المدارك: للسيد أحمد الخونساري، مؤسسة اسماعيليان- قم، الطبعة الثانية ١٤٠٥هـ ق .
- ٧٦- جامع المقاصد في شرح القواعد: للشيخ علي بن الحسين الكركي، مؤسسة آل البيت عليه السلام - قم، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ .
- ٧٧- جامع مناسك الحج: مطابقة لفتاوى سماحة آية الله العظمى السيد محمد الحسيني الشيرازي، دار العلوم- بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٣م- ١٤١٣هـ .
- ٧٨- جمال الاسبوع: لرضي الدين علي بن موسى بن طاووس الحلبي، منشورات الرضي- قم .
- ٧٩- جهاد الشيعة: لسميرة مختار اللبشي، دار الجيل - بيروت، الطبعة الثانية ١٣٩٨هـ ش .
- ٨٠- جواهر الكلام: للشيخ محمد حسن النجفي، دار الكتب الإسلامية-

طهران، ١٣٦٨ هـ ش .

(ح)

- ٨١- حاشية الباجوري على شرح الغزي : للباجوري ، دار الفكر، بيروت.
- ٨٢- حاشية كتاب المكاسب : للمحقق الميرزا علي الايرواني الغروي ، دار ذوي القربى، قم ، الطبعة الاولى ١٤٢١ هـ .
- ٨٣- حاشية كتاب المكاسب : للشيخ محمد حسين الاصفهاني ، أنوار الهدى ، الطبعة الاولى ١٤١٨ هـ .
- ٨٤- حاشية المكاسب : للشيخ آقا رضا الهمداني ، ستارة، قم ، الطبعة الاولى ١٤٢٠ هـ .
- ٨٥- الحدائق الناضرة : للشيخ يوسف البحراني ، مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة.
- ٨٦- حقائق الاصول : للسيد محسن الطباطبائي الحكيم ، مؤسسة البلاغ ، بيروت.
- ٨٧- حق اليقين في معرفة أصول الدين : للسيد عبد الله شبر، دار الاضواء ، بيروت ، الطبعة الاولى ١٤٠٤ هـ ، ١٩٨٣ م .
- ٨٨- حلية الاولياء : لابي نعيم الاصفهاني ، دار الكتب العلمية، بيروت.

(خ)

- ٨٩- الخصال : لأبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي الصدوق،

جماعة المدرسين - قم، ١٤٠٣هـ .

- ٩٠ - خلاصة الأقوال المعروف برجال العلامة الحلبي : للحسن بن يوسف بن علي بن المطهر الحلبي ، دار الذخائر - قم المقدسة ، الطبعة الثانية ١٤١١هـ ق .
- ٩١ - الخلاف : لشيخ الطائفة محمد بن الحسن بن علي الطوسي ، مؤسسة النشر الإسلامي لجماعة المدرسين - قم ، ١٤١٧هـ .
- ٩٢ - خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء : للسيد محمد باقر الصدر ، مؤسسة البعثة - إيران .

(د)

- ٩٣ - دائرة المعارف : لبطرس البستاني ، دائرة المعرفة - بيروت .
- ٩٤ - دراسات في ولاية الفقيه : للشيخ المنتظري ، الدار الإسلامية - بيروت ، الطبعة الثانية ١٤٠٩هـ - ١٩٨٨م .
- ٩٥ - درر الفوائد : للشيخ محمد تقى الآملي ، مؤسسة اسماعيليان - قم المقدسة .
- ٩٦ - الدر المنثور : لجلال الدين السيوطي ، محمد امين دمج - بيروت .
- ٩٧ - الدروس الشرعية : للشيخ شمس الدين محمد بن مكى العاملي ، مؤسسة النشر الإسلامي - قم المقدسة ، الطبعة الأولى .
- ٩٨ - دعائم الإسلام : لأبي حنيفة النعمان التميمي المغربي ، دار المعارف - مصر ، الطبعة الثالثة ١٣٨٩هـ - ١٩٦٩م .

(ر)

- ٩٩- رجال الطوسي : للشيخ محمد بن الحسن الطوسي ، دار الذخائر ، الطبعة الأولى.
- ١٠٠- رجال في ذاكرة التاريخ ((مالك بن نويرة)): لعبد اللطيف السيد حسن العميدي.
- ١٠١- رجال النجاشي : لأحمد بن علي النجاشي ، دار الأضواء - بيروت.
- ١٠٢- رسائل الكركي : للمحقق الكركي ، الطبعة الأولى ١٤٠٩ هـ ق.
- ١٠٣- الرعاية لحال البداية في علم الدراية : للشيخ زين الدين العاملي ، مركز اجاث الدراسات الاسلامية قسم إحياء التراث - قم.
- ١٠٤- روح المعاني : للآلوسي البغدادي ، دار احياء التراث العربي - بيروت.
- ١٠٥- الروضة البهية في شرح اللمعة الدشقية : للشهيد زين الدين الجبعي العاملي ، منشورات جامعة النجف الدينية.
- ١٠٦- روضة المتقين : للمولى محمد تقي المجلسي ، بنياد فرهنگ اسلامي ، المطبعة العلمية - قم المقدسة.
- ١٠٧- روضة الواعظين : للفتال النيسابوري ، مؤسسة الأعلمي - بيروت ، الطبعة الأولى ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م .
- ١٠٨- رياض المسائل : للسيد علي السيد محمد علي الطباطبائي ، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث ، الطبعة الأولى ١٤١٨ هـ ق.

(ز)

١٠٩ - زبدة البيان: للمحقق الأردبيلي، انتشارات مؤمنين - قم، الطبعة الثانية
١٣٧٨هـ ش - ١٤٢١هـ ق.

(س)

١١٠ - سبل الهدى والرشاد: لمحمد بن يوسف الصالحى الشامى، الطبعة الاولى
١٤١٤هـ ق.

١١١ - السبيل إلى انهاض المسلمين: لآية الله العظمى السيد محمد الحسينى
الشيرازى، مؤسسة الفكر الإسلامى، الطبعة السابعة ١٩٩٤ م.

١١٢ - السرائر: لشيخ الفقهاء أبى جعفر محمد بن منصور بن أحمد بن ادريس
الحلى، مؤسسة النشر الإسلامى - قم.

١١٣ - سفينة البحار: للشيخ عباس القمى، دار الاسوة، الطبعة الاولى
١٤١٤هـ.

١١٤ - سنن ابن ماجة: لمحمد بن يزيد القزوينى، دار الفكر.

١١٥ - سنن أبى داود: لأبى داود سليمان بن الأشعث السجستانى الأزدي،
دار الحديث - القاهرة، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.

١١٦ - سنن الترمذى: لمحمد بن عيسى الترمذى، دار الفكر، الطبعة الثانية
١٤٠٣هـ.

١١٧ - السنن الكبرى: لأحمد بن الحسين بن علي البيهقى، دار المعرفة -

بيروت.

١١٨ - السياسة في واقع الاسلام: للسيد صادق الحسيني الشيرازي، دار العلوم، الطبعة الثالثة ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م .

١١٩ - السيرة الحلبية: لعلي بن برهان الدين الحلبي، دار المعرفة - بيروت، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م .

١٢٠ - السيرة النبوية: لابن كثير، دار إحياء التراث العربي - بيروت.

١٢١ - السيرة النبوية: لابن هشام، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ١٩٨٥م .

(ش)

١٢٢ - الشافعي حياته وعصره: لمحمد (ابوزهرة)، دار الفكر العربي - القاهرة، الطبعة الثانية.

١٢٣ - الشافي في الإمامة: للسيد المرتضى علي بن الحسين الموسوي، مؤسسة الصادق - طهران، الطبعة الثانية ١٤١٠هـ .

١٢٤ - شرائع الإسلام: لجعفر بن حسن الحلبي، مركز الرسول - بيروت، الطبعة العاشرة ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م .

١٢٥ - شرح ابن عقيل: لبهاء الدين عبد الله بن عقيل، دار القلم - بيروت، الطبعة الاولى ١٤٠٨هـ - ١٩٨٧م .

١٢٦ - شرح الأخبار: للنعمان بن محمد التميمي المغربي، مؤسسة النشر الاسلامي - قم المشرفة.

١٢٧ - شرح اصول الكافي: للمولى محمد صالح المازندراني.

- ١٢٨ - شرح تبصرة المتعلمين: للشيخ ضياء الدين العراقي ، مؤسسة النشر الاسلامي ، الطبعة الأولى ١٤١٤ هـ.ق.
- ١٢٩ - شرح العقيدة الطحاوية: لعلي بن علي بن محمد بن العز الرشقي ، مؤسسة الرسالة - بيروت ، الطبعة الاولى ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٧ م .
- ١٣٠ - شرح المقاصد: لسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني ، الشريف الرضي - قم ، ١٤٠٩ هـ - ١٩٨٩ م .
- ١٣١ - شرح المنظومة: للملة هادي السبزواري ، دار المرتضى للنشر.
- ١٣٢ - شرح المواقف: لعلي بن محمد الجرجاني ، مطبعة السعادة - مصر ، الطبعة الاولى.
- ١٣٣ - شرح نهج البلاغة: لابن ابي الحديد المعتزلي ، دار احياء التراث العربي - بيروت ، الطبعة الثانية ١٣٨٥ هـ - ١٩٦٥ م .
- ١٣٤ - الشفاء: لابن سينا ، الادارة العامة للثقافة في وزارة الثقافة والارشاد القومي في الجمهورية العربية المتحدة.

(ص)

- ١٣٥ - الصحاح: لإسماعيل بن الجوهري ، دار العلم للملايين - بيروت ، الطبعة الثالثة ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م .
- ١٣٦ - صحيح البخاري: لمحمد بن اسماعيل البخاري ، دار القلم - دمشق وبيروت.
- ١٣٧ - صحيح مسلم: لمسلم بن الحجاج القشيري النيزابوري ، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر.

- ١٣٨ - صفة الصفوة: لأبي الفرج بن الجوزي، دار المعرفة - بيروت، الطبعة الثالثة ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.
- ١٣٩ - صلح الحسن عليه السلام: لمحمد بن اسماعيل البخاري، دار القلم - دمشق وبيروت.
- ١٤٠ - الصواعق المحرقة: لأحمد بن حجر، مكتبة القاهرة، الطبعة الثانية ١٣٨٥هـ - ١٩٦٥م.

(ط)

- ١٤١ - الطبقات الكبرى: لابن سعد، دار صادر - بيروت، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م

(ع)

- ١٤٢ - العدة في اصول الفقه: لشيخ الطائفة محمد بن الحسن الطوسي، تحقيق محمد رضا الأنصاري - قم، الطبعة الاولى ١٤١٧هـ.
- ١٤٣ - العروة الوثقى: للسيد محمد كاظم اليزدي، مؤسسة الاعلمي - بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٠هـ ق - ١٩٩٠م، ومؤسسة النشر الإسلامي - قم المشرفة، الطبعة الاولى ١٤٢٠هـ ق.
- ١٤٤ - العقد الفريد: لمحمد بن عبد ربه الأندلسي، دار الكتاب العربي - بيروت.
- ١٤٥ - علل الشرائع: للشيخ أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، منشورات الاعلمي - بيروت، الطبعة الاولى ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.

- ١٤٦- عمدة الطالب : لجمال الدين احمد بن علي الحسيني المعروف بأبن عنبه ، مؤسسة انصاريان - قم ، ١٤١٧ هـ .
- ١٤٧- العناوين : للسيد سير عبد الفتاح الحسيني المراغي ، مؤسسة النشر الاسلامي - قم المشرفة ، الطبعة الاولى .
- ١٤٨- عناية الاصول : للسيد مرتضى الحسيني الفيروز ابادي ، دار الكتب الاسلامية - طهران ، الطبعة الثانية ١٣٩٢ هـ ق .
- ١٤٩- عندما يحكم الاسلام : لعبد الله بن فهد النفيسي .
- ١٥٠- عوائد الايام : للمولى احمد الزاقي ، مركز الابحاث ودراسات الاسلامية - قم المقدسة ، الطبعة الاولى ١٤١٧ هـ .
- ١٥١- عوالم العلوم : للشيخ المحدث عبد الله البحراني ، مدرسة الامام المهدي - قم المقدسة ، الطبعة الاولى ١٤٠٥ هـ .
- ١٥٢- عوالي اللآلي : للشيخ ابن ابي جمهور الأحسائي ، مطبعة سيد الشهداء - قم المقدسة ، الطبعة الأولى ١٤٠٥ هـ ق - ١٩٨٥ م .
- ١٥٣- عيون أخبار الرضا عليه السلام : للشيخ محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي ، انتشارات جهان - طهران ، والمطبعة العلمية - قم المشرفة .
- ١٥٤- عيون الحكم والمواعظ : لعلي بن محمد الليثي الواسطي ، دار الحديث ، الطبعة الأولى ١٣٧٦ هـ ش .

(غ)

- ١٥٥- الغارات : لابراهيم بن محمد الثقفي الكوفي ، مطبعة بهمن - ايران ، ومؤسسة الكتاب الاسلامي ، الطبعة الأولى ١٤١٠ هـ ق - ١٩٩٠ م .

- ١٥٦- الغدير: لعبد الحسين الأميني، دار الكتب الاسلامية، الطبعة الثانية ١٣٦٦هـ.
- ١٥٧- غرر الحكم ودرر الكلم: لعبد الواحد الأمدي التميمي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات - بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.
- ١٥٨- غنية النزوع: لابن زهرة الحلبي، مؤسسة الامام الصادق (عليه السلام) - قم، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ.

(ف)

- ١٥٩- فرائد الأصول: للشيخ مرتضى الأنصاري، مؤسسة النشر الاسلامي - قم المشرفة.
- ١٦٠- الفردوس الأعلى: للشيخ محمد حسين كاشف الغطاء، دار المحجة البيضاء ودار الرسول الأكرم، الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.
- ١٦١- الفردوس بمأثور الخطاب: لشبرويه الديلمي (أبو شجاع)، دار المكتب العلمية - بيروت، الطبعة الاولى ١٩٨٦م.
- ١٦٢- الفروع من الكافي: لأبي جعفر محمد بن يعقوب الكليني الرازي، دار صعب ودار التعارف - بيروت، الطبعة الثالثة ١٤٠١هـ ق.
- ١٦٣- الفصل في الملل والأهوار والنحل: لعلي بن أحمد المعروف بابن حزم الظاهري، دار المعرفة - بيروت، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.
- ١٦٤- الفصول المختارة: لأبي عبد الله محمد بن النعمان العكبري البغدادي، دار المفيد، الطبعة الثانية ١٩٩٣م.
- ١٦٥- فضائل الخمسة في الصحاح الستة: للسيد مرتضى الحسيني الفيروز

- آبادي، بيروت، الطبعة الرابعة ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م .
- ١٦٦ - الفقه: للسيد محمد الحسيني الشيرازي، دار العلوم - بيروت، الطبعة الثانية ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م .
- ١٦٧ - الفقه ((الدولة الاسلامية)): لآية الله العظمى السيد محمد الحسيني الشيرازي، دار العلوم - بيروت.
- ١٦٨ - فقه الرضا عليه السلام: تحقيق مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، المؤتمر العالمي للإمام الرضا - قم، الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ .
- ١٦٩ - فقه الصادق عليه السلام: للسيد محمد صادق الروحاني، دار الكتاب - قم، الطبعة الثالثة ١٤١٣هـ .
- ١٧٠ - فقه القرآن ((ضمن الينابيع الفقهية)): لسعيد بن عبد الله بن الحسين الراوندي، طهران، الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ .
- ١٧١ - الفقه ((كتاب السياسة)): لآية الله العظمى السيد محمد الحسيني الشيرازي، دار العلوم - بيروت، الطبعة السادسة ١٩٨٧م .
- ١٧٢ - الفقه ((كتاب القانون)): لآية الله العظمى السيد محمد الحسيني الشيرازي، بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م .
- ١٧٣ - الفقه ((كتاب القواعد الفقهية)): لآية الله العظمى السيد محمد الحسيني الشيرازي، الطبعة الأولى ١٤١٤هـ .
- ١٧٤ - الفقه ((المسائل المستجدة)): للإمام السيد محمد الحسيني الشيرازي، دار العلوم - بيروت، الطبعة الثانية ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م .
- ١٧٥ - الفهرست: لشيخ الطائفة محمد بن الحسن الطوسي، مؤسسة الوفاء - بيروت، الطبعة الثالثة ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م .

(ق)

- ١٧٦ - قاعدة لاضرر أدلتها ومواردها: للشيخ فاضل الصفار، برهيزكار - قم، الطبعة الأولى ١٤٢٣هـ - ١٣٨١ش.
- ١٧٧ - القاموس السياسي: لأحمد عطية الله، دار النهضة العربية - القاهرة، الطبعة الثالثة ١٩٦٨ م.
- ١٧٨ - القاموس المحيط: لمجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦ م.
- ١٧٩ - القانون الدستوري والأنظمة السياسية: للدكتور أحمد سرمال، دار الحداثة - بيروت، الطبعة الأولى ١٩٨٠ م.
- ١٨٠ - قرب الاسناد: لأبي العباس عبد الله بن جعفر الحميري، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث - بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٣ م.
- ١٨١ - قواعد الأحكام: لأبي منصور الحسن بن يوسف بن المطهر الحلي، مؤسسة النشر التابعة لجماعة المدرسين - قم، الطبعة الأولى ١٤١٩هـ.
- ١٨٢ - القواعد الفقهية: للسيد الميرزا حسن البجنوري، مكتبة البرهان - طهران، ومطبعة الآداب - النجف الأشرف ١٣٦٩هـ - ١٩٦٩ و ١٣٩١هـ - ١٩٧١ م.

(ك)

- ١٨٣ - الكافي في الفقه: لابي الصلاح الحلي، مكتبة أمير المؤمنين، اصفهان،

١٤٠٣هـ .

١٨٤ - الكامل في التاريخ: لابن الاثير، دار صادر، بيروت، ١٣٩٩هـ،

١٩٧٩م .

١٨٥ - كتاب الآمالي: لمحمد بن محمد بن النعمان العكبري البغدادي، منشورات جماعة المدرسين، قم المقدسة .

١٨٦ - كتاب تأويل مختلف الحديث في الرد على أعداء أهل البيت: لابن قتيبة الدينوري، مكتبة المتنبي، القاهرة.

١٨٧ - كتاب سليم بن قيس الهلالي: للشيخ أبي صادق سليم بن قيس الهلالي، الهادي، قم المقدسة، الطبعة الثانية ١٤١٦هـ ق، ١٣١٥هـ ش .

١٨٨ - كتاب السياسة: لارسطو، الطبعة الرابعة.

١٨٩ - كتاب الغيبة: للشيخ الأجل محمد بن ابراهيم بن جعفر النعماني، مؤسسة الاعلمي، بيروت، الطبعة الاولى ١٩٨٣م .

١٩٠ - كتاب الغيبة: لشيخ الطائفة محمد بن الحسن الطوسي، مؤسسة المعارف الاسلامية، قم، الطبعة الثانية ١٤١٧هـ ق .

١٩١ - كتاب القضاء: للسيد الكلبيكاني، دار القران الكريم، قم المقدسة.

١٩٢ - كتاب المحاسن: للشيخ ابي جعفر أحمد بن محمد بن خالد البرقي، دار الكتب الاسلامية، قم المقدسة.

١٩٣ - كتاب المغازي: للواقدي، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الثالثة ١٤٠٤هـ، ١٩٨٤م .

١٩٤ - كتاب المكاسب: للشيخ مرتضى الانصاري، إعداد لجنة تحقيق تراث الشيخ الاعظم، مجمع الفكر الاسلامي، قم المقدسة، ١٤٢٠هـ ق، ١٣٧٨هـ

ش، ومحين، قم.

- ١٩٥- كشف الخفاء: للعجلوني، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية.
- ١٩٦- كشف الغطاء: للشيخ جعفر كاشف الغطاء، مكتب الاعلام الاسلامي، خراسان، الطبعة الاولى ١٤٢٢هـ ق، والحجرية، اصفهان.
- ١٩٧- كشف الغمة في معرفة الائمة: لعلي بن عيسى الاربلي، دار الكتاب الاسلامي، بيروت، ومنشورات الشريف الرضي، الطبعة الاولى ١٤٢١هـ.
- ١٩٨- كشف اللثام: لبهاء الدين المعروف بالفاضل الهندي، مكتبة المرعشي النجفي، قم، ١٤٠٥هـ.
- ١٩٩- كشف المحجة: لرضي الدين علي بن موسى بن جعفر بن محمد بن طاووس، مكتبة الداوري والمطبعة الحيدرية، النجف الاشرف، ١٣٧٠هـ، ١٩٥٠م.
- ٢٠٠- كشف المراد: في شرح تجريد الاعتقاد: للعلامة جمال الدين الحسن بن يوسف بن علي بن مطهر الحلبي، مؤسسة الاعلمي، بيروت، الطبعة الاولى ١٩٧٩م.
- ٢٠١- كفاية الاصول: للشيخ محمد كاظم الخراساني، مؤسسة النشر الاسلامي، قم المقدسة.
- ٢٠٢- كفاية الاصول مع حواشي الميرزا أبي الحسن المشكيني: انتشارات دار الحكمة، الطبعة الاولى ١٤١٥هـ.
- ٢٠٣- كلمة الرسول الاعظم ﷺ: للشهيد السيد حسن الشيرازي، مؤسسة الوفاء، بيروت، الطبعة الثالثة ١٤٠٢هـ، ١٩٨٢م.
- ٢٠٤- كمال الدين وتمام النعمة: لابي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن

- بابويه القمي، مؤسسة النشر الاسلامي، قم المقدسة، ١٤٠٥هـ، و١٤٢٢هـ.
- ٢٠٥- كنز العمال: لعلاء الدين علي المتقي الهندي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٣٩٩هـ، ١٩٧٩م.
- ٢٠٦- كنز الفوائد: للعلامة الكراچكي، دار الاضواء، بيروت، ١٤٠٥هـ، ١٩٨٥م.

(ل)

- ٢٠٧- لسان العرب: لابن منظور، الطبعة الميرية، مصر، الطبعة الاولى ١٢٠١هـ.

(م)

- ٢٠٨- ماروته العامة من مناقب أهل البيت عليهم السلام: لحيدر علي الشرواني، مطبعة المنشورات الاسلامية، الطبعة ١٤١٤.
- ٢٠٩- مآثر الانافة في معالم الخلافة: للقلشندي، عالم الكتب، بيروت.
- ٢١٠- المبسوط في فقه الامامية: لشيخ الطائفة محمد بن الحسن بن علي الطوسي، المكتبة المرتضوية لاحياء الاثار الجعفرية.
- ٢١١- مجمع البحرين: لفخر الدين الطريحي، مؤسسة الوفاء، بيروت، الطبعة الثانية المصححة ١٤٠٣هـ، ١٩٨٣م.
- ٢١٢- مجمع البيان في تفسير القرآن: للشيخ أبي علي الفضل بن الحسن الطبرسي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ١٣٧٩هـ.

- ٢١٣- مجمع الزوائد ومنبع الفوائد: لعلي بن أبي بكر الهيثمي، مؤسسة المعارف - بيروت، وطبعة القاهرة.
- ٢١٤- مجمع الفائدة والبرهان: للمولى احمد المقدس الاردبيلي، مؤسسة النشر الإسلامي - قم المشرفة، ١٤٠٩هـ.
- ٢١٥- المحجة البيضاء: للمحقق محمد بن المرتضى المدعو بالمولى محسن الكاشاني، مؤسسة الأعلمي - بيروت.
- ٢١٦- مختلف الشيعة: للحسن بن يوسف بن المطهر الحلبي، مركز الأبحاث والدراسات الاسلامية - قم، الطبعة الاولى ١٤١٨هـ، ومؤسسة النشر التابعة لجماعة المدرسين - قم، الطبعة الثانية.
- ٢١٧- المراجعات: للامام عبد الحسين شريف الدين الموسوي، بيروت، الطبعة الثانية ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.
- ٢١٨- مروج الذهب ومعادن الجوهر: لعلي بن الحسن بن علي المسعودي، المكتبة الاسلامية - بيروت.
- ٢١٩- مفردات ألفاظ القرآن الكريم: للعلامة الراغب الأصفهاني، دار القلم - دمشق، ودار الشامية - بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٦م. وذوي القربى - بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م.
- ٢٢٠- مسالك الافهام: للامام زين الدين بن علي العاملي، مؤسسة المعارف الاسلامية - قم، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ.
- ٢٢١- مستدركات مقياس الهداية في علم الدراية: لمحمد رضا المامقاني، الطبعة الاولى ١٤١٣هـ.
- ٢٢٢- مستدرك سفينة البحار: للشيخ علي النمازي الشاهرودي، مؤسسة

- النشر الإسلامي - قم ، ١٤١٩ هـ.
- ٢٢٣- المستدرك على الصحيحين : للحاكم عبد الله النيسابوري ، دار المعرفة - بيروت.
- ٢٢٤- مستدرك الوسائل : للميرزا حسين النوري الطبرسي ، تحقيق مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث - بيروت ، الطبعة الثالثة ١٤١٢ هـ - ١٩٩١ م
- ٢٢٥- مستمسك العروة الوثقى : للسيد محسن الطباطبائي الحكيم ، دار إحياء التراث العربي - بيروت ، الطبعة الثالثة.
- ٢٢٦- مستند الشيعة في أحكام الشريعة : للفقهاء أحمد بن محمد مهدي الزاقي ، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث - قم ، الطبعة الأولى ١٤١٩ هـ.
- ٢٢٧- مسند أحمد : لأحمد بن حنبل ، دار صادر بيروت.
- ٢٢٨- مسند زيد بن علي : لزيد بن علي عليه السلام ، دار الحياة - بيروت.
- ٢٢٩- مشارق أنوار اليقين : للحافظ رجب البرسي ، منشورات الشريف الرضي ، الطبعة الأولى ١٤١٤ هـ ق - ١٣٧٣ هـ ش.
- ٢٣٠- مصباح الاصول : تقرير محمد سرور الواعظ لبحث السيد أبي القاسم الخوئي ، مكتبة الداوري - قم ، الطبعة الرابعة ، ومطبعة النجف الطبعة الأولى ١٤٠٨ هـ.
- ٢٣١- مصباح الفقاهة : تقرير أبحاث السيد أبي القاسم الخوئي ، مكتبة الداوري - قم ، الطبعة الأولى المحققة.
- ٢٣٢- مصباح الفقيه : لأقا رضا محمد هادي الهمداني ، مؤسسة النشر - قم المقدسة ، الطبعة الأولى ١٤١٦ هـ ، النسخة الحجرية.
- ٢٣٣- المصباح المنير : للعلامة احمد بن محمد بن علي المقرئ الفيومي ، المكتبة

- العلمية - بيروت.
- ٢٣٤ - المظاهر الإلهية في الولاية التكوينية: للشيخ فاضل الصفار، مؤسسة الفكر الإسلامي - بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٠٣م - ١٤٢٤هـ.
- ٢٣٥ - معالم الحكومة الإسلامية: للشيخ جعفر السجاني، مكتبة أمير المؤمنين علي عليه السلام العامة - اصفهان.
- ٢٣٦ - معاني الأخبار: للشيخ الصدوق، مؤسسة النشر التابعة لجماعة المدرسين - قم.
- ٢٣٧ - المعجم الأوسط: لسليمان بن أحمد بن أيوب الطبراني، الناشر دار الحرمين.
- ٢٣٨ - المعجم الوسيط: دار الفكر - بيروت.
- ٢٣٩ - المعلقات العشر: دار كرم للطباعة - دمشق.
- ٢٤٠ - مغني المحتاج: لمحمد بن أحمد الشرييني، دار الفكر - بيروت.
- ٢٤١ - مفتاح الكرامة: للسيد محمد جواد الحسيني العاملي، دار التراث - لبنان، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م.
- ٢٤٢ - مقاتل الطالبين: لأبي الفرج الأصفهاني، مؤسسة الأعلمي - بيروت، الطبعة الثالثة ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م، والرضي - قم، الطبعة الثانية ١٣٨٥هـ - ش، ودار إحياء علوم الدين - بيروت، ١٣٨٠هـ - ١٩٦١م.
- ٢٤٣ - مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين: لأبي الحسن علي بن إسماعيل الأشوي، الطبعة الثالثة ١٤٠٠هـ.
- ٢٤٤ - مقتل الحسين عليه السلام: للموفق بن أحمد المكي الخوارزمي، مكتبة المفيد - قم.

- ٢٤٥- مقدمة تاريخ ابن خلدون: لعبد الرحمن بن محمد بن خلدون الحضرمي، دار الفكر- بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠١هـ- ١٩٨١م.
- ٢٤٦- المقنعة لأبي عبد الله محمد بن النعمان العكبري البغدادي المعروف بالمفيد، المؤتمر العالمي للذكرى الألفية لوفاة الشيخ المفيد، الطبعة الأولى، وجماعة المدرسين- قم، ١٤١٣هـ.
- ٢٤٧- مكاتيب الرسول: لعلي بن الحسين بن علي الاحمدي الميائني، دار الحديث، الطبعة الأولى ١٤١٩هـ.
- ٢٤٨- مكارم الاخلاق: للحسن بن فضل الطبرسي، مؤسسة النشر الاسلامي، قم المقدسة، الطبعة الثالثة ١٤٢١هـ.
- ٢٤٩- مكارم الاخلاق: للحافظ أبي بكر عبد الله بن أبي الدنيا، تحقيق مجدي السيد ابراهيم، مكتبة القرآن الكريم.
- ٢٥٠- الملل والنحل: لمحمد بن عبد الكريم بن أبي بكر الشهرستاني، دار صعب، بيروت، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.
- ٢٥١- ممارسة التغيير لانقاذ المسلمين: للامام السيد محمد الحسيني الشيرازي، مؤسسة الفكر الاسلامي، بيروت، الطبعة الأولى ١٤١١هـ - ١٩٩٠م.
- ٢٥٢- المناقب: للموفق بن أحمد بن محمد المكي الخوارزمي، مؤسسة النشر الاسلامي، قم المقدسة، الطبعة الثانية ١٤١١هـ.
- ٢٥٣- المناهل: للسيد محمد الطباطبائي المجاهد، مؤسسة آل البيت عليه السلام، حجري.
- ٢٥٤- المنتخب من مسند عبد بن الحميد: لابي محمد بن حميد، مكتبة النهضة العربية، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ.

- ٢٥٥- منتقى الاصول: تقرير لاجاث السيد محمد الحسيني الروحاني بقلم السيد عبد الصاحب الحكيم، قم المقدسة، الطبعة الاولى ١٤١٨ هـ .
- ٢٥٦- منتهى الاصول: للميرزا حسن الموسوي البجنوردي، مكتبة بصيرتي، قم المقدسة، الطبعة الثانية.
- ٢٥٧- منتهى الدراية: للسيد محمد جعفر الجزائري المروج، مؤسسة دار الكتاب، قم المقدسة، الطبعة الثالثة ١٤١٤ هـ .
- ٢٥٨- المنجد في اللغة العربية المعاصرة: دار المشرق، بيروت، ومطبعة الهادي، قم المقدسة، ١٤١٦ هـ .
- ٢٥٩- من لا يحضره الفقيه: للشيخ الصدوق، دار صعب ودار التعارف، بيروت، ١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م .
- ٢٦٠- منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة: للميرزا حبيب الله الخوئي، مؤسسة الوفاء، بيروت، الطبعة الثانية ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٢ م .
- ٢٦١- منهاج الفقاهة: للسيد محمد صادق الروحاني، مطبعة سبهر، قم المقدسة، الطبعة الرابعة ١٤١٨ هـ .
- ٢٦٢- منية الطالب: للخونساري، تقارير أبحاث الميرزا النائيني، مؤسسة النشر الاسلامي، قم المقدسة، الطبعة الاولى ١٤١٨ هـ .
- ٢٦٣- مهذب الاحكام: للسيد عبد الاعلى السبزواري، دفتر آية الله العظمى السبزواري، الطبعة الرابعة ١٤١٦ هـ .
- ٢٦٤- مواقف الشيعة: لعلي بن حسن الميانجي، مؤسسة الفكر الاسلامي، الطبعة الاولى ١٤١٦ هـ .
- ٢٦٥- مواقف الشيعة: للاحمدي اليماني.

- ٢٦٦- المواقف في علم الكلام: لابي الفضل عبد الرحمن بن أحمد عضد الدين الایجي، عالم الكتب، بيروت.
- ٢٦٧- مواهب الرحمن في تفسير القرآن: لآية الله العظمى السيد عبد الاعلى السبزواري، الناشر دفتر سماحة آية الله العظمى السبزواري.
- ٢٦٨- الموسوعة السياسية: للدكتور عبد الوهاب الكيالي، المؤسسة العربية للدراسات، الطبعة الثانية ١٩٨٥م.
- ٢٦٩- الموسوعة العربية الميسرة والموسعة: تحقيق ياسين صلواتي، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، الطبعة الاولى ١٤٢٢م.
- ٢٧٠- الميزان في تفسير القرآن: للعلامة السيد محمد حسين الطباطبائي، مؤسسة الاعلمي، بيروت، الطبعة الثانية.

(ن)

- ٢٧١- التحو الوافي: لعباس حسن، انتشارات ناصر خسرو، طهران، الطبعة الرابعة.
- ٢٧٢- نصب الراية: لجمال الدين الزيلعي، مصر، الطبعة الاولى ١٤١٥هـ.
- ٢٧٣- نظام الحكم والادارة في الاسلام: لمحمد مهدي شمس الدين، دار الثقافة للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثالثة ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.
- ٢٧٤- نقيب البشر: للشيخ آقا بزرك الطهراني، دار المرتضى، مشهد، الطبعة الثانية.
- ٢٧٥- النهاية: لشيخ الطائفة محمد بن الحسن بن علي الطوسي، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثانية ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م.

- ٢٧٦- نهاية الافكار: تقرير لاجاث الشيخ آقا ضياء الدين العراقي ، مؤسسة النشر الاسلامي - قم المقدسة .
- ٢٧٧- النهاية في غريب الحديث: لابن الاثير، مؤسسة اسماعيليان - قم المقدسة، الطبعة الرابعة ١٣٦٤هـ ش .
- ٢٧٨- نهاية المرام: للسيد العاملي، مؤسسة النشر الاسلامي - قم المقدسة، الطبعة الثانية ١٤١٢هـ ق .
- ٢٧٩- النهاية ونكتها: لشيخ الطائفة الطوسي والمحقق الحلبي، تحقيق مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة.
- ٢٨٠- نهج البلاغة: خطب وكتب الامام علي بن أبي طالب، تحقيق الدكتور صبحي الصالح، دار الكتاب اللبناني - بيروت، الطبعة الثانية ١٩٨٠م .
- ٢٨١- نهج الحق وكشف الصدق: للعلامة الحلبي، دار الكتاب اللبناني، بيروت.
- ٢٨٢- نهج الفقاهة: للسيد محسن الطباطبائي الحكيم، دار الفقه للطباعة، الطبعة الاولى ١٤٢١هـ .
- ٢٨٣- النوادر: للسيد فضل بن علي الحسيني الراوندي، مؤسسة الثقافة الاسلامية - قم المقدسة، الطبعة الاولى ١٤١٨هـ .

(هـ)

- ٢٨٤- الهداية الكبرى: لابي عبد الله الحسين بن حمدان الخصبي، مؤسسة البلاغ - بيروت، الطبعة الاولى ١٩٨٦م .
- ٢٨٥- هكذا حكم الاسلام: للامام السيد محمد الحسيني الشيرازي، مؤسسة

المجتبى للتحقيق والنشر - بيروت، الطبعة الخامسة ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م .

(و)

- ٢٨٦- وسائل الشيعة: للشيخ المحدث محمد بن الحسن بن الحر العاملي، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث- بيروت، الطبعة الاولى ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م، ودار إحياء التراث العربي -بيروت .
- ٢٨٧- الوسيط في القانون الدستوري: للدكتور زهير شكر، دار المصطفى للطباعة والنشر والتوزيع.
- ٢٨٨- الوسيلة الى نيل الفضيلة، لابن حمزة الطوسي، مكتبة السيد المرعشي، الطبعة الاولى ١٤٠٨هـ .
- ٢٨٩- الوصول الى كفاية الاصول: للسيد محمد الحسيني الشيرازي، مكتبة الوجداني، قم المقدسة، الطبعة الثانية .

(ي)

- ٢٩٠- ينابيع المودة: لسليمان بن إبراهيم القندوزي الحنفي، منشورات المكتبة الحيدرية، النجف الاشرف، الطبعة السابعة ١٣٨٤هـ - ١٩٦٥م .

محتويات الجزء الثاني

الموضوع	رقم الصفحة
الأمر الثالث: مسائل وتفريعات	٥
المسألة الاولى : في وجوب استقلال القضاء وجماعية الحكم.....	٥
المسألة الثانية : في تعارض الحقوق الخاصة والعامة.....	٩
المسألة الثالثة : في وجوب حيادية القضاء.....	١٠
المسألة الرابعة : في القضاء الرسمي وغير الرسمي.....	١٢
المسألة الخامسة : في وجوب التيسير في القضاء.....	١٣
المسألة السادسة : في قاضي التمييز.....	١٥
المسألة السابعة : في تصنيف المحاكم.....	١٧
المسألة الثامنة : في استحباب تصدي الحاكم لردع المظالم.....	١٩
المسألة التاسعة : في جواز المعاقبة بالغرامة المالية والسجن.....	٢١
المسألة العاشرة : في جواز العفو عن العصاة والمجرمين.....	٢٢
المسألة الحادية عشرة : في جواز تحديد حريات الناس.....	٢٧
المسألة الثانية عشرة : في جواز العقوبة التأديبية.....	٣٥
المسألة الثالثة عشرة : في موضوعية العقوبات أو طريقتها.....	٤١
المسألة الرابعة عشرة : في سماحة عقوبات الاسلام.....	٤٣
المسألة الخامسة عشرة : في التعزير على المعاصي.....	٤٥
المسألة السادسة عشرة : في حرمة التعذيب.....	٥٢

- المسألة السابعة عشرة: في حرمة حبس المتهم قبل الإدانة..... ٥٧
- المسألة الثامنة عشرة: في وجوب اجتناب العقوبة بالسجن..... ٥٩
- المسألة التاسعة عشرة: في حرمة هتك السجين والمحدود وفضحهما..... ٦٠
- المسألة العشرون: في لزوم العفو عند الشبهة..... ٦٤

الفصل الرابع

- في الفصل بين السلطات الثلاث..... ٧٣
- مبدأ الفصل عند الفريقين..... ٨٠
- في السلطة التشريعية عند الفريقين..... ٨٦
- في السلطة القضائية..... ٨٨
- فصل السلطات..... ٨٩

الفصل الخامس

- في الأنظمة المتفرعة على مبدأ الفصل بين السلطات..... ٩٣
- المقدمة الأولى: في لزوم الانفتاح بين الحكومة والشعب..... ٩٣
- المقدمة الثانية: في لزوم التعاون بين السلطات..... ٩٣
- المقدمة الثالثة: في طرق الفصل بين السلطات..... ٩٤
- المقدمة الرابعة: في طرق حفظ التوازن بين السلطات..... ٩٥
- أشكال الأنظمة الحاكمة..... ٩٦
- ملامح النظام النيابي..... ٩٦
- ملامح النظام الرئاسي..... ٩٩
- ملامح النظام المجلسي..... ١٠٠
- المسألة الأولى: في وجوب قيام السلطات بحفظ الاسلام..... ١٠٣

- المسألة الثانية: في مسؤولية الحاكم..... ١٠٣
- المسألة الثالثة: في مرونة صيغة الحكم..... ١٠٦
- المسألة الرابعة: في لزوم الأخذ برأي الأمة..... ١٠٩
- المسألة الخامسة: اشكالات على ولاية الفقيه وفصل السلطات..... ١١١

الفصل السادس

- في شرعية الحاكم في الدولة الاسلامية..... ١١٩
- في افضلية الرجال على النساء..... ١٣١
- في أسباب منع المرأة من القضاء والحكومة..... ١٣٧
- في المراد من النهي عن مشاوره المرأة..... ١٤٣
- في المؤهلات الحقوقية..... ١٤٩
- ما يدل على وجوب عدالة الحاكم..... ١٥٤
- دلالة الأخبار على العدالة..... ١٦١
- دلالة الإجماع والعقل على العدالة..... ١٦٨
- دلالة الآيات على شرط العلم..... ١٧١
- دلالة الروايات على شرط العلم..... ١٧٤
- ماورد من طرق الجمهور في شرط العلم..... ١٨٠
- الأدلة النقلية على حسن الولاية..... ١٨٥
- صيغ مشاركة الأمة في الشورى..... ١٩٧
- أدلة السنّة المطهرة على وجوب الشورى..... ١٩٨
- في دلالة الأخبار على الشورى..... ٢٠١
- في دلالة الإجماع والعقل على الشورى..... ٢٠٦

- ٢٠٩ الأمر الأول: في مفهوم الشورى لغة وعرفاً.
- ٢١٣ الأمر الثاني: في معنى الامر الذي يجب فيه الشورى.
- ٢١٤ الأمر الثالث: في وجه وجوب استشارة النبي ﷺ.

ملامح العدالة العملية

- ٢٣٠ الأول: مراعاة مصلحة الأمة في دينها ودنياها.
- ٢٣٦ الثاني: مشاوراة أهل الخبرة.
- ٢٣٨ الثالث: العلم بضوابط الاحكام وتطبيقها.

المبحث الرابع

- ٢٤٧ في آليات ممارسة السلطة.
- ٢٤٧ التمهيد الأول: في ادلة وجوب اتخاذ آليات للسلطة.
- ٢٥٧ التمهيد الثاني: في آليات الحكم الإسلامي.

الفصل الأول

- ٢٥٨ في الأحزاب والانظمة الحزبية.
- ٢٦٥ مفهوم الحزب والانظمة الحزبية.
- ٢٧٠ وظائف الأحزاب.
- ٢٧٢ الحزب في المنظور الشرعي.
- ٢٧٥ أركان الحزب.
- ٢٧٦ الأحزاب على ضوء الأحكام الخمسة.
- ٢٨١ المسألة الأولى: في معايير شرعية الاحزاب.
- ٢٨٣ المسألة الثانية: في فوائد الاحزاب الحيوية.
- ٢٨٩ المسألة الثالثة: بين الحزب الحاكم وحزب الحاكم.

٢٩١	المسألة الرابعة: في منع الاحزاب المنحرفة
٢٩٤	في حرمة الأحزاب الكافرة
٢٩٥	المسألة الخامسة: في أحزاب الأقليات
٢٩٧	المسألة السادسة: في أصناف الأنظمة الحزبية
٢٩٨	الأول: نظام الحزب الواحد الجامد
٢٩٩	الثاني: نظام الحزب الواحد المرن

الفصل الثاني

٣٠٣	في القوى الاجتماعية
٣٠٤	المؤسسات الاجتماعية
٣٠٧	مؤسسات ممارسة السلطة
٣١٠	خصائص جماعات الضغط
٣١٣	التقابات المهنية ودورها في العمل السياسي
٣١٥	المؤسسات الإعلامية
٣١٧	الرأي العام والسلطات الحاكمة

الفصل الثالث

٣١٩	في إدارة الأمور الحسبية
٣١٩	المسألة الأولى: في الأمور الحسبية ووجوب القيام بها
٣٢٤	المسألة الثانية: في تصدي الرسول وعلي (عليهما السلام) للأموال الحسبية
٣٣٠	المسألة الثالثة: في وجوب تصدي عدول المؤمنين للحسبة
٣٣٦	المسألة الرابعة: في صيغ التصدي للأموال الحسبية
٣٣٧	المسألة الخامسة: هل التصدي للمستحبات مستحب أم واجب؟

الفصل الرابع

- ٣٤٣ في ممارسة السلطة بواسطة إدارات الدولة
- ٣٤٣ المسألة الأولى: في حدود شرعية السلطة الإدارية
- ٣٤٦ المسألة الثانية: في وجوب اللامركزية الإدارية
- ٣٤٨ المسألة الثالثة: السلطة الإدارية بين التشريع والتنفيذ
- ٣٥١ المسألة الرابعة: في التعامل مع أخطاء السلطة ودوائرها
- ٣٥٤ المسألة الخامسة: في التزاحم بين خبروية المدراء وإخلاصهم
- ٣٦٠ المسألة السادسة: في إدارة غير المسلمين لشؤون المسلمين

المبحث الخامس

- ٣٦٨ في سياسات الدولة وخططها
- ٣٦٨ التمهيد الأول: السياسة لغة واصطلاحاً
- ٣٧٢ التمهيد الثاني: السياسة في المنظور الشرعي
- ٣٧٦ التمهيد الثالث: بين السياسة العادلة والظالمة
- ٣٧٧ التمهيد الرابع: في مجالات سياسة الدولة

الفصل الأول

- ٣٧٨ في السياسة الداخلية
- ٣٧٩ المسألة الأولى: في وجوب توحيد المجتمع المسلم
- ٣٨٤ المسألة الثانية: في وجوب مراعاة التعدد والتنوع الاجتماعي
- ٣٨٧ المسألة الثالثة: في وجوب السعي لتطوير البلاد
- ٣٨٨ مجالات التطوير
- ٣٨٩ التطور السياسي

٣٩١التطور الاقتصادي
٣٩٢التطور الاجتماعي والنفسي
٣٩٣التطوير وشرعية الدولة
٣٩٥المسألة الرابعة: في وجوب مكافحة التأخر
٤٠٥المسألة الخامسة: في وجوب مكافحة الاستعمار
٤١٧المسألة السادسة: في وجوب إرجاع السيادة الى المسلمين
٤١٧مايجب على الدولة من الحقوق
٤٣٦المسألة السابعة: تركيبة المجتمع في البلاد الإسلامية

الفصل الثاني

٤٤١في السياسة الاقتصادية للدولة
٤٤١المسألة الأولى: في وجوب الاهتمام بالاقتصاد
٤٤٦المسألة الثانية: في مستحقات الدولة المشروعة
٤٤٨المسألة الثالثة: في التطبيق التدريجي للقوانين
٤٥١المسألة الخامسة: في بيت المال وبيان مصارفه
٤٦٠من وظائف بيت المال
٤٦١المسألة السادسة: في الموارد المالية للدولة الإسلامية وتعيين مصارفها
٤٦٥في حرمة الضرائب
٤٦٨المسألة السابعة: في وجوب التنمية الاقتصادية
٤٧٠عوامل التنمية الاقتصادية
٤٨٣المسألة الثامنة: في مبادئ الاقتصاد الشرعي

الفصل الثالث

- ٤٨٩ في القوة والجهاد.....
- ٤٨٩ الأمر الأول: الجهاد لغة وشرعا.....
- ٤٩٠ الأمر الثاني: في أقسام الجهاد.....

الأمر الثالث: مسائل وتضريعات

- ٤٩٨ المسألة الأولى: في الجهاد الإنقاذي والدفاعي.....
- ٥٠١ آداب الجهاد وضوابطه.....
- ٥٠٣ المسألة الثانية: في وجوب الدفاع على كل مسلم.....
- ٥٠٤ المسألة الثالثة: في السياسة العامة للحرب.....
- ٥٠٧ المسألة الرابعة: في وجوب بناء الدولة على أسس السلام.....
- ٥٠٨ كيف تساهم الدولة في صنع السلام؟.....
- ٥١٢ المسألة الخامسة: في بطلان الجندية الإجبارية.....
- ٥١٥ المسألة السادسة: في وجوب مقاومة الحكومات الجائرة.....
- ٥٢٠ المسألة السابعة: في وجوب التضامن مع أهل الحق.....

الفصل الرابع

- ٥٢١ في السياسة الخارجية.....
- ٥٢٢ الأمر الأول: في ملامح العلاقات مع العالم غير الإسلامي.....
- ٥٢٦ الأمر الثاني: في ملامح العلاقات مع العالم الإسلامي.....
- ٥٢٧ الأمر الثالث: في مبادئ السياسة العامة للدولة.....

الأمر الرابع: مسائل وتضريعات

- ٥٣١ المسألة الأولى: في حرمة العلاقات مع الدول الاستعمارية.....

- المسألة الثانية: في جواز العلاقات مع الدول المحايدة..... ٥٣١
- المسألة الثالثة: في وجوب الهجرة من بلاد الكفر..... ٥٣٢
- المسألة الرابعة: في حرمة الاعتراف بالظالمين..... ٥٣٣
- المسألة الخامسة: في وجوب انقاذ الحقوق المغتصبة..... ٥٣٣
- المسألة السادسة: في وجوب التحرر من الاستعمار..... ٥٣٣

الخاتمة

- في معنى العناوين الأولية والثانوية ووجه التقدم فيها..... ٥٣٥
- أسماء المصادر..... ٥٤٠
- محتويات الجزء الثاني..... ٥٧٠